الفكر الخلدوني

من خلال المقدمة

الدكتور
محمد فاروق النبهان

مؤسسة الرسالة



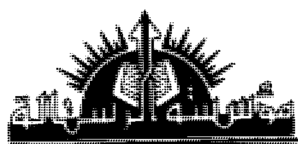

الفكر الخلدوني
من خلال المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م



للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة

شارع حبيب أبي شهلا

بناء المسكن

تلفاكس: (٩٦١١)

٨١٥١١٢ ـ ٣١٩٠٣٩ ـ ٦٠٣٢٤٣

ص.ب: ١١٧٤٦٠

برقياً: بيوشران

بيروت ـ لبنان

Al-Resalah
PUBLISHERS

BEIRUT

LEBANON

Telefax: (9611)

815112 - 319039 - 603243

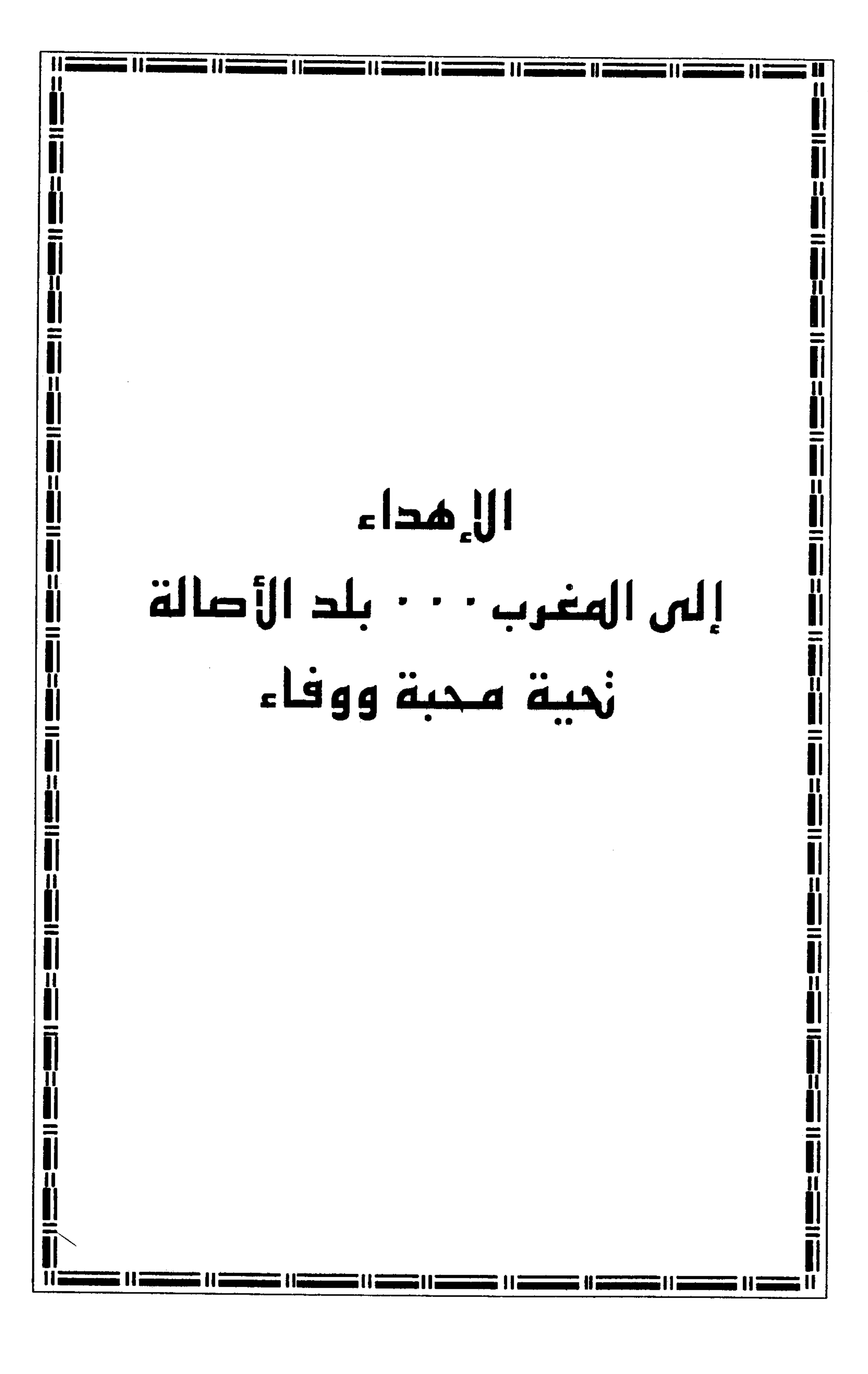
P.O. Box: 117460

E-mail:

Resalah@cyberia.net.lb

Web Location:

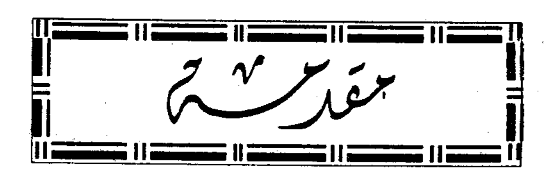
Http://www.resalah.com



الإهداء

إلى المغرب . . . بلد الأصالة

تحية محبة ووفاء



ترجع صلتي بابن خلدون إلى عشرين عاماً، عندما كنت في القاهرة أُعد أُطروحتي للدكتوراه، كنت أرجع أحياناً إلى كتاب العِبر، تلك الموسوعة التاريخية التي جمعت التاريخ كله، منذ بدء الخليقة إلى أواخر القرن الثامن الهجري، وركزت بصورة خاصة على تاريخ المغرب، والقبائل البربرية.

وأهم ما اشتملت عليه تلك الموسوعة التاريخية ما ورد في المجلد الأول منها من مقدمة في العمران البشري، ذلك أن التاريخ في نظر ابن خلدون هو «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمـران العـالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم في الكسب والمعاش والعلوم والصنائع».

واعترف أنني كنت اقرأ تلك العبارات في مقدمة ابن خلدون فأُعجب بها، فكراً وأسلوباً إلاّ أنني لم أستطع أن أستوعب تلك المعاني الدقيقة التي أراد ابن خلدون أن يدونها ويسجلها وأن يعبِّر عنها.

كان ابن خلدون بالنسبة لي شخصية فكرية متفوقة، وكانت مقدمته من الكتبِ التي كنت أرجع إليها وأعتمد عليها في كثير من الموضوعات العلمية، وليس أكثر من ذلك.

وعندما أقمت في بلاد المغرب، لاحظت تلك العناية الفائقة التي يوليها الباحثون والمفكرون المغاربة، لابن خلدون، ندوات متلاحقة ومقالات متعددة ومتتالية، تتناول جوانب شتى من فكر ابن خلدون.

وحاولت أن اقرأ مُقدمة ابن خلدون من جديد، قراءة ثانية وثالثة، وأدركت على الفور أن هناك بُعداً فكرياً لكتابات ابن خلدون، وأخص المقدمة، ذلك أن «المقدمة» هي الفكر المبدع التي تفوق فيه ابن خلدون، كتب في العمران وفي فلسفة التاريخ، وفي الدولة العصبية، وفي البداوة والحضارة، والملك والدولة، والكسب والمعاش والعلوم والصنائع.

وأظن أننا بحاجة إلى قراءة فكر ابن خلدون، وإلى استكشاف نظرياته، وإلى تأصيل آرائه، لكي نتمكن من أن نضع ابن خلدون في الموقع الذي يستحقه كمفكر إسلامي، كتب فأبدع،

وأعطى أجمل العطاء وأجزله.

ومن المؤسف أن فكر ابن خلدون ظل قروناً طويلة مجهولاً، في المجتمعات الإسلامية، لا يعرفون عنه أكثر مما يعرفون عن المؤرخين الآخرين، إلى أن بدأت الكتابات الأوربية تُبرز أهمية فكر ابن خلدون، وتسلط الأضواء على آرائه وتصوراته، وتجمع الأصول المخطوطة لكتابه «العِبر».

وابتـدأت بعـد ذلك العناية بابن خلدون، وظهرت مئات الأبحاث والدراسات حول تاريخه وشخصيته وآرائه وفكره، مؤكدة أن ابن خلدون هو أوّل مَنْ كتب في الدراسات الاجتماعية، وأوّل مَنْ كتب عن العمران البشري، وأوّل مَنْ طرح «نظرية العصبية» التي تعتبر من أهم نظرياته في بناء الدولة وفي الفكر السياسي.

وعندما حاولت أن أدرس تاريخ حياته لم أجد صعوبة في ذلك، فلقد وفّر ابن خلدون على مَنْ يريد أن يعرف تاريخ حياته جهداً كبيراً، لأنه ختم كتابه «العِبر» بجزء خاص سمّاه «التعريف بابن خلدون»، ذكر في ذلك التعريف، تاريخ حياته، منذ دخول أسرته إلى الأندلس، ثم تاريخ بني خلدون في إشبيلية أولاً، وفي تونس ثانياً، ثم انتقل إلى حياته الشخصية، موضحاً المراحل المختلفة التي مرّ بها، شاباً يتلقى العلم على كبار علماء عصره، ثم مشاركاً في العمل السياسي لدول المغرب، متنقلاً من تونس إلى فاس إلى غرناطة إلى بجاية إلى بسكرة، ثم يعود إلى فاس وغرناطة، إلى أن يستقر به الأمر في «قلعة ابن سلامة»، معتزلاً الحياة السياسية، هارباً من صخب الحياة التي كانت سائدة في ذلك الحين، عاكفاً على التأليف، مسجلاً أروع الصفحات في تاريخ الفكر الإنساني، ثم تابع رحلته إلى الديار التونسية ثم استقر بعد ذلك في الديار المصرية.

اخترت ابن خلدون لأننا بحاجة لمعرفة ما أنجبه أسلافنا من فكر مبدع حي معطاء، وقد أنجب أسلافنا الكثير مما نعتز به ونفخر، ونحن بحاجة إلى أن نعرف عطاء أولئك الرجال وأن نُنصفهم، وأن نرفع صوتنا بالاعتزاز بهم، لأنهم جزء من تاريخنا، وجزء من تراثنا وجزء مما نفخر به.

وقد اخترته لكي يكون موضوعاً للدراسة والتعريف به، وذلك لأن ابن خلدون كان يعبِّر من خلال فكره عن أحداث عصره، وقيَم ذلك العصر وأخلاقياته، ولكي نفهم فكر ابن خلدون يجب أن نسجل الملاحظات التالية:

أولاً: عاصر ابن خلدون فترة تاريخية كانت من أخطر المراحل، وأشدها صعوبة، ذلك أن العالم الإسلامي ابتدأ منذ القرن الخامس وما بعده في رحلة تراجع، وركود، وانقسام، وتمزق، سواء على الصعيد السياسي، أو على الصعيد الثقافي والفكري، وبدت معالم هذا الركود من خلال التـراجعـات المتتالية التي أنهت عصر الازدهار والتقدم، وجعلت عالمنا الإسلامي في المشرق والمغـرب والأنـدلس، يواجه تحديات قاسية، استهدفت كيانه، وحاولت إنهاك قواه، وإضعاف

مراكـزه الحضـارية، وفي هذه الفترة التاريخية التي امتدت بين القرن الخامس الهجري والقرن الثامن، كانت معالم التراجع واضحة المعالم، تنذر بميلاد أحداث خطيرة.

ففي المشرق سقطت «بغداد» مركز الخلافة العباسية بيد التتر، الذين أقاموا حُكماً قوياً واسعاً، امتد من بلاد الهند إلى التخوم الشمالية لبلاد الشام، وحاولوا السيطرة على بلاد الشام ومصر، إلاّ أن دولـة الممـاليك التي قامت على أنقاض الأيوبيين صدت جيوشهم، وانتصرت عليهم بقيادة الظاهر بيبرس في معركة عين جالوت، وفي نفس الوقت كانت دولة الترك تمدّ نفوذها في بلدان أوروبا الشرقية، وتطارد أحياناً هجمات التتر، الذين كانوا يحاولون السيطرة على المناطق التي كانت خاضعة للدولة العباسية.

وفي بلاد الأندلس كانت النصرانية تضيِّق الخناق على مسلمي الأندلس، وتقيم تحالفات مع ملوك الأندلس، بغية السيطرة عليهم، وإيقاد نار الفتنة في البلاد الإسلامية التي كانت النصرانية تتـطلع لإنهـاء الوجود الإسلامي فيها، وبخاصة بعد سقوط دولة الموحّدين، وانهيار تلك الدولة المغربية الموحّدة التي أقامت إمبراطورية، امتدت سلطتها من المحيط الأطلسي غرباً إلى حدود مصر شرقاً، ومن جبال البرانس في إسبانيا شمالاً إلى الصحراء الكبرى في افريقيا، وكانت هذه الدولة من أكبر الدول التي شهدها الغرب الإسلامي، وأعادت أمجاداً عزيزة على النفس، وأطلقت آمالاً في إعادة الكَيان الإسلامي القوي المتمكن، بعد الانهيارات المتلاحقة التي شهدتها منطقة المشرق.

ولمـا جاءت الـدولة المرينية حاولت أن تعيد أمجاد دولة الموحّدين، وتوحد أقطار المغرب الأقصى والأوسط والأدنى، إلاّ أن حركة القبائل كانت تشل قدرة تلك الدولة، وتعبث بما تبنيه من جهود، وتقيم دويلات وإمارات يحارب بعضها البعض الآخر، مما جعل تلك الدولة عاجزة عن إقامة دولة قوية تعيد بها أمجاد الموحّدين والمرابطين من قبل.

وقـد شهد ابن خلدون هذه المرحلة التاريخية، وشارك في بعض الأحداث التي جرت في عصره، في المغرب والأندلس ومصر والشام، ورأى تلك الفتن التي أنهكت البلاد والاضطرابات التي عمت كل الأرجـاء، وانعكست آثار هذه الأحداث على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وأوجدت ظروفاً جديدة. دفعت إلى مزيد من الاضطراب والفتن.

ثانياً: كانت القبـائل البدوية التي كانت تسكن في صحراء المغرب، تؤدي دوراً خطيراً في زعزعة الاستقرار، وفي القضاء على العمران، لأنها كانت تعتمد في حياتها على الأرض وعندما ينتشر القحط وتعم المجاعة كانت تلك القبائل تزاحم القبائل الأخرى المجاورة للعمران، ويحدث عندئذ من التنافر والتباين والمزاحمة والمنافسة ما يجعل الحروب دائمة ومتصلة، وتنتصر في النهاية

القبائل الأكثر بداوة، لأنها أكثر قوة وبأساً، ولأنها ذات عصبية قوية، تجعل من أفرادها أكثر التحاماً وتماسكاً.

وكانت الأزمات الاقتصادية المتولدة عن القحط والجفاف وضعف التجارة تولد حالة من عدم الاستقرار، لأن القبائل البدوية كانت تقترب من مواطن الحضارة والعمران، باحثة عن الكفاية من المال والغذاء، مما نتج عن ذلك احتكاك بين القوى المتصارعة، أدى في أغلب الأحيان وبخاصة في ظل الدولة المركزية الضعيفة إلى انتصار القبائل البدوية الأكثر خشونة، لأن مطالب عيشها يسيرة، وهي لم تألف حياة الترف والنعيم، كما ألفته القبائل المتحضرة، مما يترتب عليه تغيير جذري في القوى المتصارعة، يؤدي في معظم الأحيان إلى قيام مراكز قوة ذات طبيعة قبلية، قادرة على التحرك في حالة الضغط عليها، خالعة بيعة السلطان، متحالفة مع خصومه ومناوئيه، متطلعة في ذلك إلى مزيد من السلطة والمال، وكانت هذه الظاهرة من أهم أسباب الاضطراب والثورات المتلاحقة، التي أصبحت من أهم معالم هذا العصر.

ثالثاً: ترجع أهمية ابن خلدون إلى أنه استطاع أن يرصد تلك الأحداث والمظاهر الاجتماعية، وأن يختلط بالقبائل البدوية، وأن يدرس طبائعها، وأن يلم بمطالبها، وأن يعرف جيداً ما يدفعها إلى الاطمئنان والاستقرار والولاء، وما يدفعها إلى الثورة ونقض الطاعة، وتغيير الولاء.

وكانت هناك أسباب متعددة لبروز هذه الظواهر السلبية في الدول المغربية، أهمها ضعف السلطة المركزية، الناتج عن ضعف عصبية الدولة، مما يتولد عنه هرم الدولة وشيخوختها ويؤدي ذلك إلى بروز عصبيات جديدة قادرة على التجمع والانقضاض على الدولة، وتفتيت قواها مستغلة ما تواجهه من ضعف وتفكك، والدولة في هذه المرحلة من تاريخها لا تكون مؤهلة لمواجهة التحديات، وفي حالة هزيمتها في إحدى المعارك الحربية فسرعان ما يؤدي ذلك إلى استبداد الولاة بما أُسند إليهم من مهام، مستفيدين في ذلك من ضعف السلطة المركزية، وعدم قدرتها على مواجهة حالات العصيان، مما يؤدي إلى بروز هذه الظاهرة السلبية، التي تفتت وحدة الدولة وتجعلها عرضة للانهيار السريع، أمام أية عصبية تملك مقومات المواجهة الناجحة.

وترجع أهمية فكر ابن خلدون إلى أنه استطاع أن يقدِّم لنا هذه الظواهر الاجتماعية، في إطار التطور الاقتصادي، وأن يرصد نتائجها السياسية، دارساً في ذلك طبائع القبائل متفهماً نفسيات القائمين عليها، رابطاً المسببات بأسبابها المادية، في إطار نظرية متكاملة منطقية واقعية، لا نجد صعوبة في فهمها واستنباط ملامحها الرئيسية.

ونستطيع أن نقول أن من أهم مصادر الفكر الخلدوني تلك التجربة الذاتية التي عاشها ابن خلدون متنقلاً من دولة إلى أُخرى، في المغرب والأندلس وتونس ومصر، ولا شك أن تلك التجربة

كانت غنية وخصبة، وأمدته بالمادة الأساسية لفكره، وبالرؤية الواقعية لآرائه.

رابعاً: يعتبر فكر ابن خلدون فكراً أصيلاً، متأثراً بتكوينه الفكري خلال مرحلة الطفولة، وهو تكوين إسلامي، في التربية والرؤية والتجربة، ومن الخطأ البيِّن أن توجه آراء ابن خلدون توجيهاً يعارض ذلك المنهج الذي طبع فكره، من حيث الالتزام بالمنهج الإسلامي الأصيل.

وإن بروز المنهج العقلي في التفكير الخلدوني لا يبرر توجيه هذا الفكر توجيهاً مناقضاً للفكر الإسلامي، وليس هناك من تعارض بين الفكر الإسلامي والمنهج العقلي، فالإسلام لا يرفض العقل ولا يقلل من قيمته، ولا يغفل دوره في مجال الاجتهاد والنظر والاستدلال والاستنباط، إلاّ أنه لا يريد أن يكون ذلك المنهج العقلي مناقضاً للأصول الإسلامية.

خامساً: تَمَيَّز فكر ابن خلدون بالحركية والتطور، وهو تطور يرفض النظرة الثابتة للأشياء ويربط الأحداث بقوانين تاريخية، يستفيدها الإنسان من التاريخ، الذي يعتبر من أهم أهدافه اقتداء الأجيال اللاحقة بالأجيال السابقة، لكي تتعلم سنن الحياة وسنن الكون.

وابن خلدون لا يربط التقدم والحضارة والنصر والتراجع والانحطاط بأسباب غيبية، وإنما يربط ذلك بأسباب مادية تتعلق بطبيعة السلوك البشري وطبيعة السلوك الاجتماعي، والظروف العامة التي أسهمت بطريقة إيجابية أو سلبية في تحقيق تلك النتيجة، ولهذا فإن عصر الركود والانحطاط الذي عاشه ابن خلدون لا يمكن تفسيره بمجرد نظرة تسليمية، وإنما يبحث عن الأسباب المادية لذلك الركود والانحطاط، ويتمثل في طبيعة العمران البشري، وطبيعة العمران الحضري، الذي يتعرض لموجات من التحدي قد توقف ذلك العمران، وقد تقضي عليه.

سادساً: من أهم ما اعتمد عليه ابن خلدون في نظرته التحليلية لطبيعة العمران البشري هو التاريخ، والتاريخ في نظره فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية، ولذلك لا بد من الرواية التاريخية من أن تكون موافقة لأصولها، مقيسة بأشباهها، منظوراً إليها بمعيار الحكمة، مرتبطة بطبائع الكائنات.

ويعتبر التاريخ من أهم مصادره الفكرية، لأنه يعلِّم الأجيال فضيلة الاقتداء، ويعلِّمهم أيضاً قوانين الحياة، لكي يكون الاقتداء سليماً، مؤدياً للأغراض المطلوبة، ومن الطبيعي أن ينتقد ابن خلدون الروايات التاريخية، وأن ينتقد منهج المؤرخين، لأن الروايات كما ينقلها المؤرخون ليست صادقة ولا دقيقة، لأنها مخالفة للقوانين العقلية والمنطقية، ولا يمكن للتاريخ أن يكون مناقضاً لقوانينه، خارجاً عن نطاق ما يقبله العقل ويستسيغه، لأن ذلك يتعارض كل التعارض مع الحقيقة التاريخية.

وابن خلدون لا يرفض المنهج الوجداني، ولا يعارض الاتجاهات التي تقوي النزعة الإيمانية في النفس البشرية؛ إلّا أنه لا يريد لذلك المنهج أن يكون منهجاً خاضعاً للأسطورة والخرافة، والإسلام قد رفض هذا المنهج الأسطوري والخرافي، لأن العقل الإنساني هو مناط التكليف الشرعي، ويعتمد عليه في ميدان العقيدة والاجتهاد الفقهي.

سابعاً: ربط ابن خلدون ربطاً دقيقاً بين الجغرافية الطبيعية والإنسان والعمران، وقد أورد هذا في مقدماته الست التي ذكرها في الباب الأول من مقدمته، حيث تكلّم عن الأقاليم الجغرافية، وأوضح أثر الاعتدال في الخصوبة والعمران والأخلاق، والاعتدال يؤدي إلى الكمال، لأنه يعبِّر عن معنى التوسط، وتكلم عن أثر الهواء في أخلاق البشر، وعلّل ظاهرة الفرح والسرور، وظاهرة الحزن والكآبة بالمتغيرات الجغرافية، حيث تنعكس على طبائع الأفراد ونفسياتهم.

وهذا الربط بين الأسباب والمسببات، يوضح لنا منهج ابن خلدون العقلي، الذي لا ينظر إلى الأشياء نظرة سطحية، تسلم بكل ما تراه، وإنما ينظر إليها من خلال العوامل التي أسهمت في تكوينها، ابتداء من الإنسان، حيث تتعاون عوامل متعددة في تكوين ملامحه وطبائعه وأخلاقه، وهي عوامل قد لا تكون عوامل تربوية ونفسية فحسب، وإنما هي عوامل جغرافية وطبيعية، تتمثّل في الحرارة والرطوبة، والهواء والجفاف، وانعكاس هذه العوامل على التكوين الجسماني، من حيث تحديد الخصائص الذاتية للإنسان، وانتهاء بالعمران والدول والحضارة، حيث تتعاون عوامل متعددة في تكوين ذلك العمران، لكي يكون عمراناً يعبِّر عن معنى الحضارة بمفهومها الأوسع.

وأظن أننا بحاجة بعد هذه المقدمة التعريفية بابن خلدون، إلى أن نُجيب على التساؤل الذي طرحناه في بداية هذا المقال، متسائلين عن الأسباب التي دفعت عدداً كبيراً من الباحثين لاختيار ابن خلدون، لكي يكون موطناً للبحث والدراسة، لا شك أن الجواب يكمن في دقة الفكر الخلدوني، وعمق التجربة الخلدونية، وهي تجربة نفسية أسهمت في تكوين معالم فكر متميز، أصيل في انتمائه، غزير في عطائه، غنيّ بما اشتمل عليه من أفكار وآراء.

وأدعو الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يسدد خطانا، وأن يلهمنا الرشد فيما نجتهد فيه من آراء وتصورات.. وأن نجعل عملنا لبنة متواضعة في بناء صرح فكر عربي إسلامي نتطلع أن يرتفع ويعلو، لكي نرى فيه ذاتنا وكياننا، ونلتمس منه التصور الأمثل لما يصلح لنا، في مسيرتنا الثقافية.. والله الموفق.

الرباط: فاتح/ رمضان المبارك ١٤١١
١٧ مارس ١٩٩١.

الدكتور
محمد فاروق النبهان



الفصل الأول: العوامل المؤثرة في شخصية ابن خلدون وفكره.

عصر ابن خلدون وأثره في فكره.

شخصية ابن خلدون وأثرها في فكره.

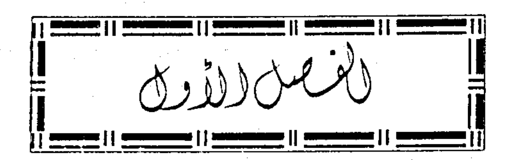
الفصل الثاني: تعريف ابـــن خلدون بنفســـه.

الفصل الثالث: مراحل تاريخ حياته.

المرحلة الأولى في بلاد المغرب والأندلس.

المرحلة الثانية في الديار المصرية.





العوامل المؤثرة في شخصية ابن خلدون وفكره

المبحث الأول

عصر ابن خلدون وأثره في فكره

قرأت مقدمة ابن خلدون أكثر من مرة، كانت قراءتي لها قراءة سريعة، لم أتوقف عند الأبواب والفصول توقف الدارس والباحث الذي يعنيه الأمر، ويعيد قراءة ما يعنيه، منقباً عن المعاني والدلالات، مستنطقاً المؤلف عمّا قصده وعناه، باسطاً كل الاحتمالات الممكنة المستفادة من اللفظ.

لم أقرأ المقدمة تلك القراءة، وأعترف أن قراءة مقدمة ابن خلدون ليست بالقراءة السهلة، لأن القراءة السريعة لا تمكن القارىء من أن يستنبط فكر ابن خلدون، وهو فكر ـ كما أتصوره ـ سابق لعصره، متكامل مترابط، قوي البنية، عميق الفكرة، يعتمد المنهج التحليلي، ويربط بين الأحداث والظواهر ربطاً محكماً ذكياً، يجعل ذلك المنهج من أعمق المناهج في ميدان البحث والتحليل.

لا أعتقد أن باحثاً إسلامياً لقيت آراءه من العناية والاهتمام ما لقيته آراء ابن خلدون، ليس فقط في العالم الإسلامي، وإنما في العالم الأوروبي، وقد يحسب الإنسان أحياناً أن ما يكتبه عن ابن خلدون يدخل ضمن الأبحاث المكررة والمعادة، وقد لاحظت أن معظم مَنْ كتب عن ابن خلدون وقف في البداية معتذراً عن الإعادة والتكرار، ملتمساً لنفسه العذر من القارىء، وكأنه يرى أن ما كُتب عن ابن خلدون كثير، وأن القارىء قد يمل ذلك ويستهجنه، وقد يُتهم الكاتب بالتكرار والإملال.

هذه ظاهرة، وقد تكون هذه الظاهرة عامة، إلّا أن الكاتب يجد نفسه مشدوداً لابن خلدون، معجباً بآرائه، ينصت باهتمام إلى ما يقدمه من تفسير وتحليل، وكأن ابن خلدون، يمسك التاريخ ويعيد كتابته من جديد، عارياً متجرداً من ملابسه، خالياً مما اقترن به من مبالغات، منظوماً ضمن قوانين تحكمه كما تحكم كل الأحداث المماثلة له، في إطار رؤية خلفية تمكّن المتتبع لذلك من ملاحقة الحدث، منذ نشأته الأولى، وتطوره، إلى أن يبلغ سن الرشد، ثم تعتريه ما يعتري الكائن البشري من أمراض، قد تقتله سريعاً، وقد يتغلب عليها بما يملكه من قوة ذاتية تمكّنه من المقاومة

إلى أن يبلغ أرذل العُمْر. . . ثم تتساقط أوراق الخريف، تاركة المجال واسعاً أمام أوراق الربيع التي تنمو صغيرة جميلة نضرة، وتدور عليها الأيام، لكي تكتمل دورتها من جديد، في حركة دائرية متجددة، لا تتوقف مع تعاقب الأيام.

ذلك هو ابن خلدون كما رأيته من خلال قراءتي السريعة لبعض فصول مقدمته، وقد دفعني ذلك الشعور بالإعجاب بآراء ابن خلدون، إلى أن أبحث عن بعض جوانب من حياته، لكي أتعرف إلى شخصيته، لأني أومن أن تجربة الإنسان الذاتية مؤثرة في فكره، مسهمة في نضجه، محددة له طرائق وسبلاً، قد لا يختارها في ظل ظروف مغايرة، مما يجعلنا نحرص أشد الحرص على أن نفهم فكر المؤلف والباحث من خلال تجربته الذاتية.

وقبل ذلك. . أثار انتباهي إلى أهمية ابن خلدون، حجم الدراسات التي أُعدت عنه وهي دراسات كثيرة وعميقة وكلها تشيد بفكر ابن خلدون وآرائه، ووجدت نفسي مشدوداً إلى البحث عنه، لكي أتمكن من أن أستوعب ما كنت أقرأه من دراسات عن ابن خلدون، وأستخلص لنفسي رؤية ذاتية، لكي أُنصف ابن خلدون وأُنصف نفسي أيضاً، لأن من حق نفسي عليَّ أن أوفِّر لها القناعة بما يصدر عني من آراء، ومن حق ابن خلدون عليَّ أن أُوفيه حقه، ليس كما يراه غيري ولكن كما أراه بنفسي.

وعندما قرأت بعض فصول المقدمة، لمست منذ القراءة الأولى، أنني أقرأ لمؤلف يختلف منهجه عمّا ألفناه، من سرد للأحداث، وصقل للعبارات، وأوّل ما لفت نظري من آرائه رأيه المتميز في موضوع الدولة والملك والعصبية.

وأعترف أنني شُددت على غير إرادة مني إلى ذلك التحليل المنطقي المادي الذي يشرح من خلال نشأة الدول وتطورها وانهيارها، رأيه المتميز في موضوع العصبية، ووجدته يركز على العصبية، في كل موطن من المواطن، ويعيد تفسير بعض المواقف التاريخية منذ نشأة الإسلام من خلال ذلك المعيار المادي الذي جعله من أهم نظرياته في موضوع الدولة.

ولا أعتقد أنني سبق لي أن قرأت في مجال نشأة الدول ذلك البُعد العصبي المؤثر في تكوين الدولة، إذ أن معظم المؤرخين عندما يتحدثون عن الدولة، يورد كلمة العصبية، ولكن لم يستطع أحدٌ منهم أن يُعطي لتلك اللفظة الصغيرة ذلك البُعد التغييري المؤثر في تكوين دول وسقوط أُخرى.

لا أشك أن ابن خلدون عندما كان يدوِّن مقدمته كان يضع نُصب عينيه شريطاً تاريخياً مسجلاً، يراه أمامه، ثم يحاول أن يفسره وأن يحلله من خلال تجربته الذاتية، وهي تجربة غنية ثرية، عاشها وعايش أحداثها، وكان فيها في القمَّة حيناً وفي السفح حيناً آخر، يرقب الأحداث، ويسجلها في ذاكرة قوية، ثم يسترجعها عندما كان يجلس في الظل، متأملاً مستنتجاً مستخرجاً دروساً وعِبراً،

قد لا تُتاح لغيره ممن لا يتوفرون على نفس تجاربه ومواهبه.

وأظن أن من أسباب تفوق ابن خلدون في هذه النظرية السياسية عن فكرة العصبية، هو أنه يمثل من خلال حياته الشخصية وحياة أُسرته تاريخاً متكاملاً، فهو ليس بعيداً عن الدول التي قامت في الأندلس وبلاد المغرب، إذ أن موقعه كان في وسط أُسرة شاركت في كل أحداث عصره، ثم جاء ابن خلدون لكي يجسِّد ذلك، من خلال مشاركته في الأحداث السياسية وكأنه كان يعدّ نفسه لكي يسجل ذلك، لا كمجرد مؤرخ يسجل رواية، وإنما كسياسي يكتب تجربته السياسية، ويدون مذكراته من خلال تدوينه لتجربته، وكسياسي مشارك، كان يجلس في مواطن صُنع القرار، يسمع ويتحدث، يعطي رأيه ويتوقع، يحلل الظروف، ويستنطق الأحداث.

كان ابن خلدون طموحاً يُحب السياسة والرئاسة، ويحب العلم أيضاً، ولكن السياسة بالنسبة إليه تحقق له طموحاً في الرئاسة، لهذا فقد كان يبحث عن ذلك الطموح، متنقلاً من بلد إلى آخر، باحثاً عن سراب كان يظنه من بعيد ماء، وليس ذلك الطموح بالسراب، فلقد كان يبحث عن الماء، وهو ماء حقيقي وصل إليه ولمسه وشرب منه، ثم أُقصي عنه على غير إرادة منه فبقيت في نفسه بقية من ذلك الماء العذب، فطفق يبحث عنه في كل مكان، معرضاً نفسه أحياناً للخطر بالموت والسجن، ولكن الحنين كان يعاوده، ويلح عليه ويجعله باستمرار لاهثاً باحثاً عن ذلك الأمل.

ولا نستطيع أن نلوم ابن خلدون بسبب ذلك التطلع المشروع، إذ من حقه أن يتطلع إلى الجاه والشرف، فهو ابن أُسرة عريقة في المجد والشرف والرئاسة والعلم، ولا يمكن أن يُنكرَ عليه حقه، أو ينتقد في تصرفه وسلوكه.

ولعل من الأسباب التي جعلته يعيش ذلك الصراع بحثاً عن الشرف والرياسة متنقلاً من بلد إلى آخر، هو أنه فقد أبويه في ربيع عمره، عندما كان في السابعة عشرة من عمره، في طاعون ألمّ بالبلاد، فانطلق ابن خلدون بعيداً عن أُسرته، باحثاً عن أمن واستقرار، أمضى حياته كلها يتعقبه دون أن يصل إليه.

وكانت بلاد المغرب تعيش خلال هذه الفترة أحداثاً خطيرة وتقلبات متتالية، تقوم دول وتسقط أُخرى، يتنافس الملوك والسلاطين والأمراء ويتزاحمون، ويقتل بعضهم البعض الآخر، في حركة دائمة، كانت من أهم مظاهر ذلك العصر.

فقد كانت دولة الموحدين من أهم دول المغرب أثراً، واستطاعت أن توحِّد بلاد المغرب، وأن تقيم دولة إسلامية قوية شامخة طاردت الجيوش النصرانية التي كانت تطمع في بلاد الأندلس، بعد أن جعلت من بلاد المغرب والأندلس دولة واحدة، امتدت شمالاً وجنوباً، وأقامت سلطاناً لدولة

الإسلام في الغرب الإسلامي أعادت به أمجاد الإسلام التاريخية، وأرهبت أعداء الإسلام، وحققت إنجازات علمية وفكرية ستظل من أهم مفاخر ذلك العصر.

وعندما انهارت دولة الموحّدين انقسمت بلاد المغرب إلى عدة دول، تحكمها أُسر مختلفة، دولة بني مرين في المغرب الأقصى، دولة بني عبدالواد في المغرب الأوسط، ودولة بني حفص في المغرب الأدنى، وكانت هذه الدول متناحرة متنافسة تختلف قوة وضعفاً، مما جعل الدولة الأقوى تتطلع للتوسع على حساب الدولة الأضعف، مستفيدة في ذلك من المنازعات التي كانت قائمة بين تلك الدول.

وحاولت دولة بني مرين في المغرب الأقصى أن تعيد أمجاد دولة الموحّدين.

وانطلق السلطان المريني أبو الحسن، الذي تولى الحكم بعد وفاة أبيه السلطان أبي سعيد سنة ٧٣١هـ، في تحقيق طموحاته لإقامة دولة قوية قادرة على إعادة توحيد بلاد المغرب، واحتلت جيوشه مدينة تلمسان عاصمة دولة بني عبدالواد وطاردت نفوذ الدولة الحفصية، في مدينة بجاية ومدينة قسطنطينة، ولما وصلت إلى تونس التي كانت تسمى في ذلك الحين أفريقيا، واستطاع هذا السلطان أن يوحِّد المغرب الأقصى والأوسط والأدنى في دولة مغربية واحدة، أعادت عهد الموحِّدين، وقضت على ذلك الانقسام الذي أوجدته ظروف انهيار الدولة الموحدية.

إلّا أن ذلك الأمل لم يتحقق، فسرعان ما ثارت عليه بعض القبائل التي ساعدته على القضاء على دولة بني حفص في تونس، وحاصرته في مدينة القيروان، وطاردت نفوذه، وفي هذا الوقت كان ابنه «أبو عنان» يتطلع إلى انتزاع العرش من أبيه، واستغل تلك الأحداث، لكي يعلن نفسه سلطاناً على المغرب الأقصى، ولما استطاع السلطان أبو الحسن استعادة نفوذه في تونس، وأعادها إلى سلطانه، رجع إلى فاس لكي يواجه نفوذ ابنه أبي عنان، الذي أصبح سلطاناً على المغرب، مستغلاً غياب أبيه.

وفي هذه الفترة تمكّن الحفصيون من أن يسترجعوا نفوذهم، وأن يجمعوا القبائل حولهم، وأن يستعيدوا ملكهم، مطاردين بذلك نفوذ المرينيين، الذين انشغلوا بخلافاتهم، ولم يتمكن السلطان أبو الحسن من أن ينتزع عرشه من ابنه، بالرغم من محاولته تجميع القبائل حوله، وانهزم جيشه أمام جيش ابنه أبي عنان، الذي أصبح سلطان المغرب.

وفي إطار هذا الصراع العنيف، وهذا التنافس على السلطة بين الحفصيين والمرينيين، بين المتنافسين على الملك من كل من الطرفين، يبرز ابن خلدون شاباً يافعاً، شديد الذكاء، محباً للمغامرة، طموحاً للسلطة، يحسن التنقل من ضفة إلى أُخرى، يبحث باستمرار عن الحصان

الرابح، ويراهن عليه، فقد ينفعه الرهان حيناً ويدفعه إلى ما يطمح فيه من جاه وسلطة ومقام، وقد يذله الرهان حيناً آخر، فيهوي به إلى صخر أصم يشج رأسه ويدمي قدميه، ويرمي به في سجن مظلم رهيب.

كان ابن خلدون في قلب الصراع السياسي، ينتقل من أحضان سلطان إلى أحضان آخر، ملتمساً المنصب، متطلعاً لما كان يعتقد أنه جديرٌ به من مكانة وحظوة وجاه.

ولا شك أنه كان يملك ذكاءاً حاداً وشخصيه نادرة، وخصالاً فريدة، جعلته يحسن التحرك، ويميز المواقف، ويتوقع فيحسن التوقع، عندما كانت الموجة ترميه على الشاطىء جثة هامدة تتقاذفها الأمواج، عابثة مستهترة، كان ابن خلدون لا يستسلم، وإنما يعاود السباحة من جديد، في بحر آخر، متطلعاً إلى استعادة موقع كان يبحث عنه باستمرار، حتى إذا داهمته أمواج عاصفة، قفز بسرعة إلى ضفة جديدة، قد تقوده إلى مسرح جديد، يمثل فيه دور البطولة.

أحداث وأحداث متداخلة ومتشعبة، ومؤامرات متلاحقة، ومساومات كانت تتم في الخفاء حيناً وفي العلانية حيناً آخر، كانت تصنع السلاطين، وتصوغ لهم النصر، ثم تسقطهم لكي تقود غيرهم إلى مركز السلطة، مستغلة في ذلك مطامح الإنسان إلى الرئاسة، مستفيدة من تجمعات قبلية، كانت تمثل القوى الحقيقية القادرة على إقامة دول وإسقاط أخرى، عن طريق تحالفات متلاحقة، تقوم عندما ترى ملامح الانتصار، وتتراجع عندما تتأكد من توافر القوة، فتستسلم صاغرة، منتظرة فرصة جديدة، للانقضاض، صانعة بذلك مجداً قد يطول وقد يقصر، لسلطان جديد، قد تدفعه كفاءاته حيناً لكي يكون سلطاناً، وقد تدفعه الصدفة في معظم الأحيان لكي يكون في مقدمة المؤهلين لقيادة سفينة تمخض عباب بحر هائج، تتقاذفها الأمواج من كل جانب، في رحلة طويلة، وسط محيط قاتم بالعواصف المرعبة.

لم يكن عصر ابن خلدون عصراً شاذاً خارجاً عن مألوف ما كان يجري في تلك العصور من خلافات ونزاعات وصراعات، تلك سمة ذلك العصر، وتلك خصائصه، ولم يكن ابن خلدون ظاهرة شاذة في ذلك المجتمع، إذ استطاع بفضل ذكائه أن يحتفظ بدوره في تلك المسرحية التاريخية، بالرغم من أن معظم أبطالها قد تساقطوا واحداً بعد الآخر، وظل ابن خلدون على المسرح لا يغادره إلّا ليعود إليه ثانية، مرافقاً لبطل جديد، كان يمد يده إليه، متوقعاً أن يواصل معه الرحلة.

ولم يكن ابن خلدون ظاهرة شاذة في عصره، ولم يكن متعدد الولاء، أناني الطبع، ناكراً للجميل، كما حاول بعض المؤرخين أن يصفه، معتمدين في ذلك على تاريخه السياسي في بلاد

المغرب والأندلس، متنقلاً من دولة الحفصيين في تونس إلى عاصمة المرينيين في فاس، ملتجئاً إلى دولة بني الأحمر في غرناطة، باحثاً عن المناصب الرفيعة لدى صديقه أمير بجاية، متحالفاً بعد مقتله مع عدوه السلطان أبي حمو، عائداً من جديد إلى عاصمة المرينيين في فاس، حتى إذا أقفلت أبواب المغرب في وجهه رجع إلى الأندلس، لكي يبحث عن ذلك المنصب الذي فقده هناك عندما كان في ضيافة ملك بني الأحمر، قبل سنوات.

ذلك تاريخ لا يمكن إنكاره، وقد وصفه ابن خلدون في كتابه الذي ألحقه بتاريخه العِبَر وسماه التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً، وسجل فيه تلك الفترة التاريخية من حياته، موضحاً ما غمض منها، مبيناً ما كان بحاجة إلى بيان، معرّفاً بنفسه وأسرته، ذاكراً المواقف من خلال نظرته الشخصية إليها.

إلّا أن ذلك لم يكن خارجاً عن نطاق أخلاقية ذلك العصر، حيث كان الملوك والأمراء يتزاحمون ويتنافسون ثم يتساقطون، أمام حركة القبائل، التي كانت تعطي ولاءها فتصنع النصر، ثم تسحب ذلك الولاء فتصنع الهزيمة.

كان ابن خلدون جزءاً من تلك الظاهرة التاريخية التي كانت مسيطرة في ذلك العصر، وهو عصر - على كل حال - كان يمثل عصر الانحطاط والتخلف، بعد سقوط دولتين قويتين متعاقبتين هما: دولة المرابطين ودولة الموحّدين.. استطاعت كل منهما أن تقيم دولة قوية، وحّدت الممالك، واستقطبت القبائل، وناصرت الأندلس، ومنعت سقوطه.

ولم يكن هناك من خيار لابن خلدون في أن يلتمس الاستقرار في كل موقع سكن فيه، وتطلع إليه، إلّا أن ذلك الاستقرار لم يتحقق له، إلى أن هجر السياسة، وعكف على التأليف في قلعة ابن سلامة، حيث كتب تاريخه الشهير، ومقدمته الرائعة قبل أن يسافر إلى مصر، متطلعاً إلى حياة جديدة بعد أن أنهكته الحياة في بلاد المغرب والأندلس.

المبحث الثاني

شخصية ابن خلدون وأثرها في فكره

من الصعب على أي باحث أن يفهم مواقف ابن خلدون السياسية، وبخاصة في الفترة التي عاش فيها متنقلاً بين دول المغرب والأندلس، باحثاً عن المنصب حيناً وعن الاستقرار حيناً آخر، إذا لم يدرس بعناية ودقة المراحل الأولى في حياته، والمكونات النفسية التي تفسر بعض تلك المواقف، التي جعلت بعض الباحثين يرى فيها مظهراً من مظاهر السلوك غير السوي والذي يتنافى مع أخلاقية شخصية علمية، كان من المفروض أن تكون في أعلى درجات السمو والنبل والوفاء والعفة والنزاهة والصدق.

ودراسة التاريخ السياسي لابن خلدون تثير بعض التساؤلات في النفس، إلّا أن تلك التساؤلات سرعان ما تجد الجواب لها من خلال دراسة عصر ابن خلدون أولاً، ذلك العصر المضطرب، الذي يمثل عصر التفكك وبداية الانحطاط، ودراسة مكونات شخصية ابن خلدون ثانياً، من تاريخ دخول أجداده إلى تونس.

ويعرض ابن خلدون لتلك العلاقة التي تربط أُسرته بالأمراء الحفصيين، حيث قامت الدولة الموحدية بعد أن قضت على دولة المرابطين، بتولية إمارة المدن في الأندلس لزعماء الموحّدين، ثم انتقلت الإمارة لأولاده من بعده، ومن هنا ابتدأت علاقة الحفصيين بأُسرة ابن خلدون.

وفي سنة ٦٢٠هـ نزح الأمير أبو زكرياء الحفصي إلى تونس، وأعلن نفسه أميراً عليها، ولحقت به أُسرة ابن خلدون، ووجدت من الأمير الحفصي رعاية وتكريماً، ثم استمر اتصال الأُسرة الخلدونية بالأمراء الحفصيين في تونس، وتولى عدد من أجداد ابن خلدون مناصب عُليا في الدولة الحفصية.

وقال ابن خلدون في ذلك[1] بأن السلطان أبا يحيى الحفصي كان إذا خرج من تونس يستعمل جدنا محمد بن خلدون عليها وثوقاً بنظره، واستنامة إليه، ثم يقول: «ونزع ابنه وهو والدي محمد أبو بكر، عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط، لما نشأ عليها في حجر أبي عبدالله

(١) التعريف ص: ١٤.

الزبيدي الشهير بالفقيه، كان كبير تونس لعهده، في العلم والفتيا»، ثم يصف أباه بقوله[1]:

«وكان مقدماً في صناعة العربية، وله بصر بالشعر وفنونه، عهدي بأهل الأدب يتحاكمون إليه فيه، ويعرضون حكمهم عليه، وهلك في الطاعون الجارف سنة تسع وأربعين وسبعمائة».

وهـذه النصوص التي أوردها ابن خلدون في كتابه التعريف الذي عرّف فيه بنفسه وبأسرته وبتاريخ حياته، تؤكد لنا أن عبدالرحمن بن خلدون سليل أسرة نبيلة شهيرة، عُرفت في الأندلس واشتهـرت بالرياسة العلمية والسياسية، ثم انتقلت هذه الأسرة إلى تونس، بعد أن قامت الدولة الحفصية فيها، وكانت أسرة ابن خلدون تعيش في كنف تلك الأسرة الحفصية منذ أيام إشبيلية إلى أيام ابن خلدون.

ولا نستبعد أن أسرة ابن خلدون كانت تحن إلى أيام الأندلس، وكان ذلك يشعرها بالسعادة والتميز والتفوق، وبخاصة وأن معظم علماء الأدب قد انتقلوا إلى دول المغرب، ولعل عدداً كبيراً منهم استوطن في تونس، وبالرغم من العواطف التي كانت تشد ابن خلدون إلى تونس فإنه كان يتطلع إلى مركز الحضارة والقوة، في المغرب الأقصى، حيث استطاعت دولة المرابطين ثم دولة الموحّدين، أن تقيم دولة مغربية قوية، وأن تضم الأندلس إليها، وأن تجعل الأمراء الحفصيين أمراء على الولايات الخاضعة لدولة الموحّدين.

تلك كانت عواطف الطفـل الصغير عبدالرحمن بن خلدون، الذي ولد في تونس في غرة رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة، وتربى في حِجْر والده، وقرأ القرآن على أشهر شيوخ تونس واستظهره، ودَرَسَ القراءات المشهورة، كما درس مجموعة كبيرة من الكتب الفقهية واللغوية، على أئمة تونس في اللغة والأدب.

وقد ذكر ابن خلدون مجموعة من أساتذته ومعلميه، كما ذكر أنه أخذ العلوم العقلية عن شيخ العلوم العقلية أبي عبـدالله محمد بن إبراهيم الآبلي، الذي نشأ في تلمسان، وأصله من جالية الأندلس، وقد أخذ عنه ابن خلدون العلوم العقلية، والمنطق وعلوم الحكمة[2].

واستطاع ابن خلدون أن يستوعب العلوم والمعارف، وأن يخالط أئمة عصره في العلم، وأن يأخذ عنهم، وأن يدرس عليهم أمهات الكتب، مستفيداً في ذلك من مكانة والده الذي كانت تربطه صلة قوية بعلماء تونس، وكان لوالده الفضل في اتصاله بأستاذه «الآبلي» الذي كان ابن خلدون معجباً به كل الإعجاب، ربما لأن «الآبلي» كان بالنسبة لعلماء عصره أكثر نضجاً ووعياً، لأنه كان يتجاوز منهج الدراسة التقريرية التي كانت المنهج السائد في ذلك العصر، وذلك منهج قد يثير

(١) التعريف ص١٤.
(٢) التعريف ص١٥.

الإعجاب في نفسية ابن خلدون في مرحلة النضج من تكوينه العلمي حيث أن ابن خلدون كان يتطلع إلى منهج علمي يساعده على توسيع مدركاته العقلية والفكرية.

وبالرغم من ظاهرة الجمود الذي رافق عصر التوقف الحضاري، والذي أدى إلى توقف حركة الاجتهاد في الفقه الإسلامي، فإن العلماء كان يجدون تشجيعاً كبيراً من الملوك والسلاطين وكانت المجالس العلمية تعقد باستمرار في قصور السلاطين الذين كانوا يفخرون بتلك المجالس ويشجعون العلماء على المناظرة والدرس والتحصيل والتأليف.

ويبدو أن اهتمام ملوك المغرب بالعلماء كان من العادات المألوفة، حيث كان السلطان عندما ينتقل من ولاية إلى أخرى ترافقه مجموعة من علماء عصره، وأحياناً يستدعي السلطان بعض علماء عصره لكي يجعلهم في حاشيته.

ويصف ابن خلدون ذلك بقوله[1] :

«ولما استولى السلطان أبو الحسن على تلمسان رفع من منزلة ابنيْ الإمام، واختصّهما بالشورى في بلدهما، وكان يستكثر من أهل العلم في دولته، ويجري لهم الأرزاق، ويعمر بهم مجلسه، فطلب يومئذ من ابن الإمام أن يختار له من أصحابه مَنْ ينظمه في فقهاء المجلس».

ونلاحظ أن ابن خلدون كان يحاول من خلال كتابه التعريف أن يطيل الحديث عن مرحلة تلقيه العلم على يد علماء عصره، ويذكر فضائل أولئك العلماء ومكانتهم، وكأنه بذلك يريد أن يرد على مَنْ كان يتهمه في كفاءته العلمية، أو يقلل من أهمية المرحلة التي كان يتلقى فيها العلم.

وفي الحقيقة، فإن المرحلة لم تكن مرحلة طويلة، لأن ابن خلدون قد انصرف منذ بداية شبابه إلى الوظائف السياسية، وكان عمره آنذاك يقل عن العشرين عاماً، إلّا أن تلك المرحلة كانت بالنسبة إليه مرحلة تكوين علمي، إذ كان يتنقل بين دروس العلم وحلقاته، ويلازم العلماء، ويأخذ عنهم.

ويقول في ذلك[2]:

«لم أزل منذ نشأت وناهزت مُكِبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور، وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله، ولزمت مجلس شيخنا أبي عبدالله الآبلي، وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين، إلى أن شَدَدْتُ بعض الشيء، واستدعاه السلطان أبو عنان، فارتحل إليه، واستدعاني أبو محمد بن تافراكين إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحق».

(١) انظر التعريف ص٤٦.
(٢) انظر التعريف ص٥٥.

كانت مشاركة ابن خلدون في أوّل عمل سياسي عندما استدعاه الوزير ابن تافراكين، في أواخر سنة ٧٥١هـ لكي يتولى وظيفة كتابة العلامة باسم السلطان المحجور عليه أبي إسحق الحفصي، الذي عيّنه الوزير «ابن تافراكين» خلفاً لأخيه الفضل بن السلطان أبي يحيى الحفصي الذي استرد ملك الحفصيين في تونس من أيدي الدولة المرينية.

وكان السلطان المريني أبو الحسن الذي أصبح سلطان المغرب الأقصى عام ٧٣١هـ قد حاول أن يستعيد سلطان الموحّدين، وأن يقيم دولة قوية في ظروف كانت مظاهر الانهيار توشك أن تنذر بمرحلة تاريخية خطيرة، في الوقت الذي كانت الحضارة الإسلامية في الأندلس تتراجع وتترنح أمام المطامح النصرانية، التي حاولت أن تستولي على المدن الأندلسية الواحدة بعد الأخرى، وأن تتحالف مع أمراء تلك المدن، وأن تثير الخلافات بينهم، لكي تتمكن من تفتيت وحدتهم وشلّ قدراتهم، في محاولة ذكية للقضاء على الحضارة الأندلسية.

حاول السلطان أبو الحسن المريني أن يقيم دولة مرينية قوية، تواجه التحدي الخطير، واستطاع أن ينتزع جبل طارق من أيدي النصارى عام ٧٤٣هـ، ثم اتجه شرقاً إلى تلمسان وقضى على دولة بني عبدالواد التي كانت تحكم المغرب الأوسط، ثم تابع رحلته إلى المشرق باتجاه تونس، واستطاع أن يستولي عليها، وأن يطارد الدولة الحفصية، التي كانت تحكم تونس، وأن يوطّد سلطانه على المغرب كله. . في ظل الدولة المرينية.

وسرعان ما عاد السلطان أبو الحسن المريني إلى المغرب الأقصى لكي يواجه ابنه أبا عنان الذي أعلن نفسه سلطاناً مكان أبيه، وواجه صعوبات بالغة إلى أن وصل إلى مراكش عن طريق الصحراء، وحاول تجميع جيوشه لكي ينتزع العرش من ابنه أبي عنان إلّا أن جيوشه اندحرت، واستتب الأمر للسلطان المريني أبي عنان لكي يكون سلطان المغرب كله.

وخلال هذه الفترة كانت دولة الحفصيين في تونس قد استعادت سلطتها، وانتزعت عرش الحفصيين من أيدي المرينيين، في الوقت الذي كانت دولة بني عبدالواد تستعيد عرشها من جديد، في المغرب الأوسط.

ولم يمض وقت طويل حتى انطلق السلطان المريني الجديد أبو عنان، يوطّد أركان الدولة المرينية، ويستعيد ما كان والده قد استولى عليه من أقطا رالمغرب الأوسط والأدنى، مستولياً بذلك على كل من تلمسان وبجاية في المغرب الأوسط.

وكان ابن خلدون خلال هذه الفترة قد هرب من تونس بعد أن انهزم جيش الوزير تافراكين أمام جيش الحفصيين القادم من قسطنطينة، للقضاء على حكم تافراكين، واستقر ابن خلدون في مدينة

بسكرة في المغرب الأوسط، بعد أن نجا بنفسه.

وفي هذه الأثناء كان السلطان المريني أبو عنان يحقق انتصاراته في المغرب الأوسط، ويوطّد أركان الدولة المرينية، فحاول «ابن خلدون» أن يلتقي به في تلمسان، وقدّم ولاءه وطاعته، فأكرمه السلطان المريني، وقرّبه إليه، وضمّه إلى حاشيته، وعيّنه عضواً في مجلسه العلمي في فاس، ثم اختاره لكي يكون من كُتّابه وموقّعيه على المراسيم والقرارات السلطانية، وكان ذلك عام ٧٥٥هـ.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك في كتابه التعريف بقوله:

«وقَدِمتُ عليه سنة خمس وخمسين، ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي»[1].

وهنا نلاحظ أن ابن خلدون الذي نجا بنفسه إثر هزيمة الوزير «تافراكين» قد استطاع أن يُلحق نفسه بالموكب الصاعد للسلطان المريني أبي عنان، الذي كان يحكم المغرب الأقصى والأوسط، ويوطّد أركان الدولة المرينية، وتشير الروايات التاريخية إلى أن ابن خلدون كان يتطلع إلى أن يكون في حاشية السلطان المريني، وأن قبوله بمنصب كتابة العلامة لكي تتاح له فرصة الخروج إلى المغرب.

وخلال فترة وجيزة استطاع ابن خلدون أن يحظى بثقة السلطان المريني، وأن يكون من المقربين إليه، مع أنه كان صغير السن لم يتجاوز بعد الثالثة والعشرين من عمره.

إلّا أن ذلك الحلم الكبير كان يعاوده، بين الفينة والأُخرى، فيدفعه إلى التطلع والطموح، ويبعث في نفسه الرغبة المتجددة، لكي يوقظ تاريخ الأجداد، وأن يحقق ما حققوه من مجد ورياسة وجاه ومكانة، وبالرغم من أن المنصب الذي عهد به إليه السلطان المريني كان من المناصب التي تتطاول إليها الأعناق، فإن «ابن خلدون» كان يتطلع لما هو أكثر منه، ويلح عليه ذلك التطلع، ويقض عليه مضجعه المريح، ويدفعه إلى أن يغامر ويقامر، بكل رصيده.

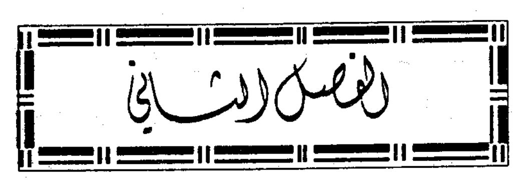
قد يكون دافعه إلى ذلك أنه كان يتابع أخبار تاريخ المغرب، ويرى أمام عينيه تلك التحولات الخطيرة، وذلك الصعود والسقوط المتتالي الذي يجعل الرهان على فرس واحد من المغامرات التي قد تفقد الإنسان الطموح القدرة على الحركة والمناورة في ظل تغيّر الأحوال، وتبدل الظروف، وبخاصة وأن ابن خلدون قد شهد أمام ناظريه خلال سنوات قليلة ذلك الصراع الرهيب الذي جرى

---

(١) انظر التعريف ص٥٩.

بسرعة خاطفة، في بلاد المغرب والأندلس، حتى جعل الأمراء والسلاطين، يتساقطون كما تتساقط أوراق الخريف، وقبل أن يستقر بهم المقام، فيجعلهم يعيشون في حالة تقلبات متعاقبة، وتحالفات غير منتظرة، تجعل القبائل البدوية في دائرة الضوء، تتحرك فتتحرك بحركتها العروش، وأحياناً تستكين أمام سلطان قوي مكين فتستقر الأوضاع، وتهدأ العواصف.

وإنني على يقين أن «ابن خلدون» كان يعايش تلك الأحداث، ويعيها وعياً ناضجاً يعتمد في ذلك على قدرة ذاتية قادرة على التحليل، مقتدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل، واعية كل الوعي لحركة التاريخ، مستنبطة ملامح المستقبل، مستنطقة المجهول من خلال قانون يتحكم في سير الأحداث، ناسجاً بذلك الخطوط الأولى لنظرياته السياسية والاجتماعية في العصبية والبداوة والعمران والملك.



تعريف ابن خلدون بنفسه

يعتبر ابن خلدون من العلماء المسلمين الأقدمين الذين كتبوا عن حياتهم، ترجمة وافية مستفيضة، استعرضوا فيها مراحل حياتهم بدقة وتفصيل، ووفروا بذلك جهداً كبيراً لمن يريد أن يكتب عنهم فيما بعد.

وهناك علماء سبقوا ابن خلدون في ترجمة حياتهم ترجمة موجزة، من أمثال ياقوت الحموي، في كتابه: «معجم الأدباء»، ولسان الدين ابن الخطيب في كتابه: «الإحاطة في أخبار غرناطة»، والحافظ ابن حجر في كتابه: «رفع الأسر عن قضاة مصر» إلّا أن تلك الترجمات لا ترتقي إلى مستوى ما كتبه ابن خلدون عن نفسه، مبتدئاً بالحديث عن بيته ونسبه وسلفه في الأندلس، ونشأته ومشيخته ثم بالحديث عن حياته السياسية في بلاد المغرب ورحلته إلى الأندلس، وعلاقته بلسان الدين ابن الخطيب، والرسائل المتبادلة بينهما ثم يختم ذلك بالحديث عن رحلته إلى المشرق، وتوليه القضاء في مصر، ولقائه بتيمورلنك، وكل تلك الأحداث يعرضها بتفصيل، ويستوفي كل جزئياتها، موضحاً ومبيناً رأيه في تلك الأحداث، مدافعاً عن نفسه، أمام مَنْ تسوّل له نفسه أن يوجه إليه النقد، من معاصريه أو من بعدهم.

ومن الطبيعي أن ابن خلدون يعرض لتاريخ حياته، من خلال نظرته الشخصية، ولهذا فإن بعض المؤرخين قد يختلفون معه في تفسير بعض مواقفه، أو قد يرفضون تبريره لبعض تلك المواقف، وبخاصةٍ فيما يتعلق بحياته السياسية في بلاد المغرب، إلّا أن ذلك الاختلاف في الروايات لا يلغي الحقيقة التي أسهم ابن خلدون في تسليط الأضواء عليها، من وجهة نظره كمؤرخ عاصر تلك الأحداث وعايشها، وروى تفاصيلها بدقة بالغة قد لا تكون مثيرة لغيره.

وقد كتب ترجمته لنفسه في الجزء السابع من كتابه: «العِبَر» المعروف بتاريخ ابن خلدون، وسماه التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، من الصفحة ٧٩٥ إلى الصفحة ١٢٢٤ من المجلد السابع من تاريخه، طبعة دار الكتاب اللبناني، عام ١٩٥٩م.

وقام بتحقيق هذا الجزء الخاص بالتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، الباحث المغربي الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي الذي عارض أُصوله وعلّق حواشيه في طبعة أنيقة، حققت بدقة، في جهدٍ مضنٍ، وعملٍ شاق، أراد به المحقق أن يخرج النص كما أراده مؤلفه أن يكون، ولهذا فقد بحث عن أُصول الكتاب المخطوطة، وحاول أن يتأكد من صلة تلك المخطوطات بالمؤلف، بحيث تكون النسخة المخطوطة هي نفسها مخطوطة المؤلف أو مقروءة عليه بدليل تحمله، يؤكد تلك القراءة، أو مكتوبة عن نسخته مباشرة، أو بواسطة معارضة عليها.

وكان المؤلف يقدّم نسخة من كتابه إلى بعض ملوك عصره، وكانت تلك النسخ تختلف عن بعضها، بسبب حرصه على إضافة بعض الزيادات والتفصيلات، مما جعل أُصول ذلك الكتاب مختلفة من حيث الحجم، فالنسخة الأم هي النسخة الأولى التي كان أهداها لأبي العبّاس الحفصي ملك تونس، ثم أهدى نسخة ثانية إلى الملك الظاهر برقوق، ثم بعث بنسخة ثالثة إلى خزانة الكتب في جامع القرويين بفاس.

وأشار الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي في تقديمه القيِّم لكتاب التعريف، إلى أنه توجد نسختان في استانبول في مكتبة أيا صوفيا ومكتبة أحمد الثالث، وكل منهما نسخة المؤلف، وهما من أوثق ما وصل إلينا من نسخ ذلك الكتاب، ويبدو أن نسخة أيا صوفيا، هي أصل للنسخ الموجودة في دار الكتب المصرية، والخزانة العامة في الرباط، وذلك لأن إضافة كلمة «رحلته غرباً وشرقاً» الموجودة في تلك النسختين لا توجدان في النسخ الأخرى التي كتبت من قبل.

ويضيف المحقق معرفاً بهذا التعريف:

«والكتاب - كما قدمت - مفتاح أول للذي يريد التعرف على ابن خلدون، وقد رسم لنفسه فيه صورة لم تحل لأسباب مختلفة في عين معاصريه بمصر، فصنفوا له صورة تختلف عمّا قاله عن نفسه أشد الاختلاف».

ولا شك أن الجهد الذي بذله المحقق كان جهداً يستحق عليه التنويه والتقدير والشكر وبخاصة فيما يتعلق بدراسة النسخ المختلفة الموجودة في المكتبات، وأيضاً فيما يتعلق بكتابة الشرح والتعليقات وبيان الأماكن والبلاد، محدداً مواقعها، بطريقة دقيقة.

وقد جاء كتاب التعريف بـ ٣٩٤ صفحة، بالإضافة إلى الفهارس، وهي فهارس شاملة للأعلام والأُمم والقبائل والهيئات والمكتبات والقوافي ولأشياء أخرى مفيدة للباحث، ومساعدة له على البحث والفهم.

وقامت لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، بطبع هذا الكتاب القيِّم، سنة ١٩٥١م بعد

أن قرر عدد من رجال الفكر في ذلك التاريخ أهمية نشره، وبذلوا جهداً في سبيل ذلك.

وفي بداية كتاب التعريف تحدّث ابن خلدون عن أُسرته، وأوضح أن أصل هذا البيت من «إشبيلية» ثم انتقل سلفنا إلى تونس في أواسط المائة السابعة.

وقد ولد ابن خلدون في غرة شهر رمضان سنة ٧٣٢هـ الموافق لـ ٢٧ مايو سنة ١٣٣٢م بتونس واسمه عبدالرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون، وكان يلقب بولي الدين، واشتهر باسم ابن خلدون، وذكر المقريزي في كتابه السلوك أن لقب ولي الدين، أُطلق عليه بعد أن ولّاه السلطان الظاهر برقوق قضاء المالكية في مصر.

وتحدّث ابن خلدون عن نسبه في كتابه التعريف، وأرجع نسبه إلى وائل بن حجر من أقيال العرب، نقلاً عن كتاب الجمهرة لابن حزم، وهو من حضرموت من عرب اليمن، وذكر ابن عبدالبر في كتابه الاستيعاب أنه وفد على النبي ﷺ فبسط له رداءه وأجلسه عليه، وقال: «اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة».

وإن مصدر الشك في نسب ابن خلدون العربي لا ينطلق من منطلق الرواية التاريخية، إذ ليس هناك ما يشير إلى انتسابه إلى البربر، ولا أعتقد أن هناك من الأدلة ما يؤكد ذلك، سوى أن معظم المؤرخين كانوا يلاحظون أن البيوتات المشهورة في الأندلس وبلاد المغرب كانت حريصة على الانتماء والانتساب إلى العرب، ويعتبرون ذلك مما يدعو إلى الاعتزاز والفخار والشرف، ولعل سبب ذلك أن العرب كانوا في ذلك الحين، هم أصحاب السلطة والرئاسة، في العالم الإسلامي، وكان المسلمون ـ ولو كانوا غير عرب ـ يعترفون بفضل العرب وخصائصهم، فكان معظم المتطلعين إلى الرئاسة يبحثون عن النسب العربي، وينسبون أنفسهم إلى العرب.

ويبدو أن ذلك كان خلال القرون الأولى التي كان العرب أصحاب عصبية قوية، ولمّا ضعفت العصبية العربية، واضمحلت، ولم تعد عصبية قادرة على توفير أسباب الحكم، والرئاسة، اختلفت النظرة إليها، وأصبحت العصبية الغالبة هي التي يحرص أصحاب الطموح على الانتساب والتقرب إليها.

وإذا كان البعض يرى في نقد ابن خلدون للعرب، وامتداحه للبربر، ما يشكك في نسبه العربي، فإن من المؤكد أن هذا التعليل لا يمكن أن يكون دليلاً قاطعاً، أو دليلاً احتمالياً، لأن ابن خلدون، ولو كان عربياً فهو مؤرخ، ومفكّر، ومحلّل للأحداث، وأن نقده للعرب لا يمكن اعتباره نقداً للخصائص العربية العرقية، ولا يمكن النظر إليه في إطار امتهان النسب العربي، وإنما كان ينقد العرب، ولعله يقصد بذلك البدو، الذين هاجروا من المشرق إلى المغرب، في هجرات

متوالية، وكانوا يعيشون عيشة البداوة الخشنة، فيأنسون إلى حياة الصحراء، ويفضلون تلك الحياة على حياة المدينة.

ولا أشك أن ابن خلدون كان يتحدث عن أولئك العرب، وليس عن الجنس العربي، وهذا تفسير لا يمكن إلّا أن نعتبره التفسير المقبول والوحيد لكلام ابن خلدون عن العرب.

وروى ابن حزم أن بني خلدون الذين يعيشون في إشبيلية من ولد وائل بن حجر، وقد دخل جدهم الأعلى خالد بن عثمان، مع العرب الفاتحين إلى الأندلس، واشتهر باسم خلدون جرياً على عادة أهل الأندلس في إضافة الواو والنون، إلى آخر الكلمة، للدلالة على التعظيم مثل: خلدون وزيدون وحمدون.

قال ابن خلدون[1]:

«ولما دخل خلدون بن عثمان جدنا إلى الأندلس، نزل بقرمونة في رهط من قومه حضرموت، ونشأ بيت بنيه فيها، ثم انتقلوا إلى إشبيلية وكانوا في جند اليمن».

وقال ابن حيان:

«وبيت بني خلدون إلى الآن في إشبيلية نهاية في النباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية».

وهناك رواية أُخرى ترى أن خلدون الجد الأعلى لابن خلدون لم يدخل إلى الأندلس في نهاية القرن الأول، وإنما دخل في أوائل القرن الثالث ويرجح الأستاذ ساطع الحصري هذا الرأي، لأن عدد أجداده الذين ذكرهم ابن خلدون يؤكد أن الفترة الزمنية بين خلدون الجد، وابن خلدون لا يمكن أن تكون سبعة قرون، وفي هذه الحالة إما أن تكون السلسلة ناقصة بعض الأسماء، أو يكون تاريخ الدخول إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري.

ويؤكد الرواية الثانية التي ذهب إليها الأستاذ الحصري بروز بعض أحفاد خلدون الجد في «ثورة الأندلس» على الحكم الأُموي، فقد كان «كريب بن خلدون» وأخوه خالد من زعماء الثورة التي قامت في إشبيلية وانتهت إلى «كريب بن خلدون» إمارة إشبيلية، ولكنه اشتد على الرعية وقسى عليهم، مما جعلهم يثورون عليه ويقتلونه[2].

ولا أرى أن هناك ما يستدعي الشك أو التشكيك في النسب العربي لابن خلدون، لأن الروايات كلها، وبخاصة رواية ابن حزم، تؤكد ذلك النسب، إلّا أنها اختلفت في تاريخ دخول

---

(١) انظر التعريف ص٤.

(٢) انظر التعريف ص٧.

الأُسرة إلى الأندلس.

أما امتداحه للبربر، فلا يمكن اعتباره دليلاً على عدم عروبته، وذلك لأن ابن خلدون المؤرخ مطالب بأن يتكلم عن خصائص الشعوب، ومن حقه، ولو لم يكن بربرياً ـ أن ينصف البربر ـ الذين كان معظم المؤرخين لا يكتبون عنهم بإنصاف وموضوعية، ولا شك أن ابن خلدون حرص على أن ينصف البربر، وأن يتحدث عنهم من خلال معايشته ومخالطته لهم، وبخاصة وأننا نعرف أن عصر ابن خلدون ليس هو عصر جده خلدون الأول، من حيث قوة العصبية العربية في الأندلس، وأصبحت العصبية العربية في أيام ابن خلدون عصبية ضعيفة، لا تقود إلى الرئاسة، لأن العصبية البربرية كانت هي العصبية الأقوى، ولهذا فقد كانت دول المغرب المتعاقبة دولاً ذات عصبية بربرية، تتحكم فيها القبائل البربرية التي كانت تعيش في الصحراء، وإذا كانت هناك من عصبية عربية فهي ليست عصبية النسب، وإنما هي عصبية الدين، حيث كان النسب الديني الذي يقود إلى آل البيت مدعاة للشرف والاعتزاز والفخار.

ومع هذا فإننا عندما نتحدث عن نسب ابن خلدون، فإنما نتحدث عن رواية تاريخية، كما نقلت إلينا عن بعض المؤرخين الذين كانوا يدونون الأحداث التاريخية والأنساب، وهذا لا يدخل ضمن تفضيل نسب على نسب، أو سُلالة على سُلالة، أو عرق على عرق.

ذلك.. مما يجب أن نتجاوزه، في ميدان البحث العلمي، إذ من المؤكد أن ابن خلدون كان يتكلم العربية، وكان يؤلف بالعربية، وكانت مؤلفاته من أهم ما يفخر به التراث العربي، ولا يعنينا بعد ذلك، أن نتحدث أو نُطيل الحديث عن نسب جده الأول، «خلدون» الذي نزح إلى الأندلس، وعاش في الأندلس، وشارك من خلال أحفاده في صنع الأحداث في تاريخ الأندلس، وكانت أُسرته من الأُسر العريقة الشهيرة التي كانت معروفة بالرئاسة والشرف والعلم.

فقد كانت أُسرة ابن خلدون من أنبل الأُسر في إشبيلية، وأكثرها شهرة، سواء في ميدان الرياسة السلطانية أو في ميدان الرياسة العلمية، وقد رأينا أن أحد أجداده في الربع الأخير من القرن الثالث وهو كريب بن خلدون، يشارك في الثورة على الحكم الأُموي، ثم انفرد بالإمارة، واستقل بحكم إشبيلية، إلى أن قامت ثورة عليه، وقضت إلى أمد بعيد على آمال أُسرة ابن خلدون في الرياسة السلطانية، وظلت هذه الأُسرة بعيدة عن الأضواء، لا تشارك في السلطة، بسبب ذلك الموقف الذي اتخذته من الحكم الأُموي، إلّا أنها احتفظت بمكانتها كأُسرة نبيلة شريفة، انصرف بعض أفرادها إلى العلم، إلى أن جاء عهد الطوائف، وبرزت من جديد أُسرة ابن خلدون في عهد «ابن عبّاد» الذي استولى على إشبيلية، ووقفت إلى جانب ابن عبّاد وحليفه يوسف بن تاشفين، في معركة «الزلاقة»، التي انتصر فيها ابن عباد على الفونسو السادس ملك قشتالة سنة (٤٧٩هـ ـ ١١٨٦م)،

وتولى بعدها بعض أفراد هذه الأُسرة مناصب عُليا في الدولة خلال عهد «ابن عبّاد»[1].

ولما قام الموحدون بإنشاء دولتهم على أنقاض دولة المرابطين، استولوا على الأندلس، وطاردوا نفوذ المرابطين، وأسندوا ولاية إشبيلية إلى حليفهم أبي حفص «زعيم قبيلة هنتاتة»[2] وبقي الحفصيون ولاة إشبيلية خلال عهد الموحّدين، يتوارثون الولاية، وأُتيح خلال عهد الحفصيين لأُسرة ابن خلدون أن تستعيد مكانتها، وأن تربط صلاتها مع الولاة الحفصيين، مما مكنها من أن تشارك في حكم إشبيلية.

إلّا أن دولة الموحّدين ابتدأت تضعف، وتتراجع، وتعاظمت الآمال في مطاردة نفوذها، والاستيلاء على الثغور التي كانت خاضعة لها، ولما استطاع ملك قشتالة أن يحتل بعض مواقع الموحّدين وثغورهم، مطارداً بذلك الدولة الموحّدية وأنصارها، نزح بنو حفص إلى تونس سنة ٦٢٠هـ - ١٢٢٣م وخلعوا بيعة الموحّدين، وأقاموا دولة حفصية استطاعت أن تحكم تونس، التي كانت تعرف باسم إفريقيا.

---

(١) انظر التعريف ص٨.

(٢) كان أبو حفص الهنتاتي من أول من تبع مهدي الموحدين في قومه، وانتظم في سلك العشرة السابقين إلى دعوة ابن تومرت، وتنسب إليه الدولة الحفصية.



مراحل تاريخ حياة ابن خلدون

من الصعب أن نفصل تاريخ ابن خلدون عن شخصيته وفكره وآرائه، إذ من المؤكد أن فكر ابن خلدون هو جزء من تاريخه، وجزء من تاريخ ذلك القرن الذي عاشه، وشارك في أحداثه في المغرب والأندلس ومصر وبلاد الشام.

إن كتاب «التعريف» الذي ألحقه ابن خلدون بكتابه «العبر»، وجعله القسم الأخير منه، والذي دوّن فيه تاريخ حياتـه، وسجّـل الأحداث التاريخية التي عاشها، ليس مجرد كتاب سجلت فيه معلومات موجزة عن المؤلف، ومذكرات شخصية أراد ابن خلدون أن يدوّن فيها تاريخ حياته، وإنما هو جزء من ذلك التاريخ الذي كتبه، وهو جزء أساسي لا يمكن أن نفهم ذلك التاريخ بطريقة سليمة ودقيقة، ما لم نتمكن من الإحاطة بعصر ابن خلدون، من خلال معايشته لذلك العصر.

من اليسير علينـا أن نقـرأ كتـاب «التعريـف» وسوف نجد فيه تعريفاً كاملاً بتاريخ عصر ابن خلدون، في تونس والمغرب الأوسط وفاس، والأندلس، ودولة بني مرين، ودولة بني حفص، ودولة بني أيوب، وحملة التتار، بقيادة تيمور لنك.

كل ذلك نجده في كتاب التعريف، فابن خلدون لم يسجل تاريخ حياته، وإنما سجل تاريخ عصره من خلال مشاركته في أحداث ذلك العصر، فجاء كتاب «التعريـف» شاملاً تاماً موفقاً، سجله ابن خلدون، كما سجل أحداث عصره، حتى أنه عندما كان يسجل تلك الأحداث، كان خالياً من العواطف، وكأنه يسجل حياة غيره، بهدوء وموضوعية، يعرض للأحداث، ويعللها، ويسجل دوافعها، ويرصد نتائجها، وكأنه يلتقط مشاهد حية، لعصر أراد أن يسجل أحداثه.

إن مَنْ يتتبع تاريخ ابن خلدون يلاحظ ذلك النسق المتكامل الخطوات، الذي طبع تاريخ حياتـه، وتلك المراحل المتلاحقة والمتتابعة، التي يشد بعضها إلى البعض الآخر نسق مرحلي منـطقي الخـطوات، تقود الخطوة الأولى إلى خطوة لاحقة، مكملة لها، حتى إذا اكتملت تلك المـرحلة قادت إلى مرحلة لاحقة، محققة بذلك تكاملاً في الخطوات، ومؤدية إلى ذلك الفكر

المبـدع الذي أنجبه ابن خلدون، والذي أثار إعجاب المفكرين والمبدعين في جميع العصور وأشادوا جميعاً بهذا الإسهام العظيم الذي أضافه ابن خلدون إلى الفكر الإنساني.

قال المؤرخ توينبي في كتابه «دراسة التاريخ»: «إن ابن خلدون قد تصور وصاغ فلسفة هي بلا شك، أعظم نتاج أبدعه أي ذهن في أي عصر، وفي أي بلد».

وقال الدكتور فيليب حتى في كتابه مختصر تاريخ العرب: «كان ابن خلدون أعظم فيلسوف ومؤرخ أطلعه الإسلام، وأحد أعظم الفلاسفة والمؤرخين في كل العصور».

وقال ايف لاكوست في كتابه العلامة ابن خلدون الذي ترجمه الدكتور ميشال سليمان[1]:

«إن اكتشاف فكر ابن خلدون لا يعني التغرب في «استشراق» تابع للعصر الوسيط، ولا يعني الهروب شطر الماضي البعيد لمنطقة دخيلة، ولا الرضى بحشادة تاريخية قد تبدو أكاديمية إلى حد ما، إن دراسة ابن خلدون ليست التخلي عن عصرنا، ولكنها العمل على إنجاح تحليل الأسباب العميقة لأخطر قضايانا الراهنة، وبالفعل، فإن آثار ابن خلدون تضيء مرحلة جد هامة من ماضي البلدان التي تصنف حالياً في تعداد البلدان ذات الوضع المتخلف، وإن ابن خلدون بقيامه في القرن الرابع عشر، بتحليل علمي للشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لشمال إفريقيا، القروسطى، قد طرح بالفعل، كما سنرى بعضاً من القضايا التاريخية التي هي أساسية، فلقد وصف بنى اجتماعية وسياسية جد معقدة، حدد تطورها البطيء سياقاً تاريخياً طويلاً».

إن حياة ابن خلدون هي المصدر الأهم لتصوراته التاريخية ولنظرياته الاجتماعية، ولهذا فإن كتابه «العبر» يعتبر المصدر الأهم لتاريخ المغرب في تلك الفترة التاريخية، وهو لم يقتبس ذلك من المراجع العلمية كما فعل بالنسبة لما كتبه عن تاريخ المشرق، وإنما اعتمد فيه على الوقائع التاريخية التي عاشها، ورآها، وشارك في صنعها، والتي استطاع أن يعرف عنها ما يجهله غيره، ممن كتبوا فيما بعد.

ولهذا فإن كتابه «التعريف» لا يمكن النظر إليه في إطار التاريخ الشخصي لابن خلدون وإنما هو جزء من التاريخ، وجزء من أركان البناء الذي أقامه، شرح فيه تاريخ الدول، وترجم لعلماء عصره، وعرَّف بالملوك والأمراء الذين التقى بهم، ونقل جزءاً من طبائع وأخلاقيات ذلك العصر، مما يصلح أن يكون مصدراً لدراسات موسعة، لا تتوقف عند حدود شخصية ابن خلدون، وإنما تدرس ذلك العصر، دراسة شمولية، يمكن أن تكون أساساً لوضع معايير تساعد على فهم التاريخ، والكشف عن غوامضه ومبهماته.

---

(١) انظر العلامة ابن خلدون ص٦.

ويرى المؤرخون أن تاريخ ابن خلدون ينقسم إلى مراحل أربعة:

المـرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتكوين، وتبتدىء من تاريخ ولادته سنة ٧٣٢هـ إلى سنة ٧٥١هـ، حيث كان ابن خلدون خلال هذه الفترة في تونس، يتلقى العلم على يد أساتذته، من علماء تونس، الذين كانوا على صلة وثيقة بوالده الذي تفرغ للعلم، وابتعد عن السياسة، خلافاً لما عهد عن أسرة ابن خلدون خلال إقامتهم في إشبيلية أو بعد نزوحهم إلى تونس، ويبدو أن هذه المرحلة كانت مرحلة تكوين ذاتي وثقافي وعلمي، لم تتجاوز حدود المعهود لما كان قائماً في ذلك العصر، وربما لو استمر ابن خلدون في تلك الحياة الهادئة في تونس، متابعاً بذلك منهج والده لما أتيح له أن يكتب ما كتبه عن فلسفة التاريخ والعمران والحضارة والدولة.

ولعل أبرز ما نلاحظه على حياته خلال هذه المرحلة إعجابه الكبير بالسلطان المريني أبي الحسن الذي استولى على تونس سنة ٧٤٨هـ، وكان يصاحبه علماء ذلك العصر، وربما أعجب ابن خلدون بأولئك الأعلام الذين اصطفاهم السلطان لصحبته، من علماء المغرب وتونس ووقعت في تلك الفترة «واقعة القيروان» عندما ثار أهل تونس ضد السلطان وحاصروه، إلى أن استطاع أن يفلت من قبضتهم، وأن يستعيد سلطانه على تونس.

المرحلة الثانية: مرحلة العمل السياسي، وتمتد من سنة ٧٥١هـ عندما عين ابن خلدون لكتابة العلامة في عهد الوزير ابن تافراكين المستبد بأمر تونس في ذلك الحين، إلى سنة ٧٧٦هـ عندما عاد من رحلته الثانية إلى الأندلس، واعتزل في قلعة ابن سلامة، وفي هذه المرحلة الخصبة من تاريخه، التي عمقت تجربته، وأطلعته على واقع ما كان يتاح له أن يراه، في ظل ظروف الاستقرار والهناء، كانت حياة ابن خلدون مرهقة، حزينة، بالرغم من بعض الفترات الزاهية، إلّا أن ابن خلدون كان يعيش في حالة قلق نفسي دائم، وغربة مستمرة، وتطلع إلى مجد كان يحلم به حيناً، ثم تساقط ذلك الحلم فجأة، مخلفاً وراءه مشاعر من الألم والحزن.

ولا أظن أن ابن خلدون كان يتطلع إلى منصب، وجاه، وشهرة، قد يكون ذلك في بداية هذه المرحلة حيث كانت الآمال لديه واسعة، ثم ابتدأت مرحلة جديدة، كان ابن خلدون يتطلع إلى الهرب، من الحياة السياسية، ويبحث عن الاستقرار النفسي، في ظل ظروف تكفل له كرامته وكبرياءه.

ولا أشك أن ابن خلدون عندما عاد من الأندلس في المرة الثانية كان مطوقاً تائهاً، يبحث عن ذاته فلا يراها، ولا يرى أمامه سوى السحب الداكنة التي لا تمنحه أية شعور بالأمل والإشراق.

إن مقتل صديقه ابن الخطيب في فاس قد قتل في نفسه الرغبة في مواصلة الطريق، ودفعه

دفعاً سريعاً إلى تلك العزلة في تلك القلعة النائية، معتكفاً على الدرس والتأليف، تائباً من كل مشاركة في أي عمل سياسي، زاهداً في كل منصب، كارهاً تلك المظاهر التي كانت في يوم من الأيام تبهره ببريقها، وتشد أبصاره بما تخلفه من هالة العظمة والجاه.

وأعتقد أن ابن خلدون لم ينته سياسياً عندما اعتزل في قلعة ابن سلامة عام ٧٧٦هـ، وليس عندما قتل صديقه الوفي الأمير الحفصي أبو عبدالله أمير بجاية الذي كانت آماله معلقة عليه، وترك الأندلس في سبيل ذلك المنصب الذي كان يتطلع إليه من زمن بعيد، وإنما انتهى في السنوات الأولى من مشاركته في العمل السياسي، عندما اتهم في عهد السلطان أبي عنان المريني بالتآمر، وزج به في السجن لمدة سنتين، كان خلالها يفقد يوماً بعد يوم ذلك الوهج الجميل الذي كان يكلل معالم وجهه.

بعد ذلك اليوم فقد ابن خلدون توازنه النفسي وهدوءه، وأصبح قلق النفس، مضطرب السلوك، متقلب المزاج، يحس بالغربة القاسية، ويبحث عن ذلك الاستقرار الذي فقده، ولذلك فقد كانت خطواته بعد تلك الحادثة مضطربة، توحي بعدم الاطمئنان، ذلك أن هذا الحادث أيقظه من حلم جميل، وأصبح يشعر بالحذر والكآبة، لأن السجن علّمه أشياء جديدة، ولو أن ابن خلدون خرج من ذلك السجن إلى قلعة ابن سلامة واعتكف على الدرس والتأليف لكان قد استعاد توازنه النفسي وهدوءه، ولكان أقدر على المشاركة في الحياة السياسية، في ظل سلطان يقدّر مواهبه ويثق برأيه، ولكن ابن خلدون خرج من السجن ليواصل مرحلة من العمل السياسي كانت الأوضاع فيها مضطربة.

وجاءته فرصة جديدة في عهد السلطان أبي سالم المريني، وكانت الأوضاع مناسبة لابن خلدون لكي يؤسس علاقة سليمة مع السلطان، وبخاصة وأنه قد أثبت ولاءه له، ودعا القبائل إلى نصرته، ودخل «فاس» في ركاب السلطان المنتصر، وفي هذه المرحلة انطلقت طاقات «ابن خلدون»، ونسي الماضي، وحسب أن الأيام ستصفو له، وكان يمكن له أن يستمر إلى جانب السلطان بالرغم من السعايات والمؤامرات التي كان «الوزير ابن مرزوق» يقوم بها ضد أعوان السلطة، إلّا أن الثورة قامت على السلطان، بقيادة صهره الوزير «عمر بن عبدالله» وقبضت عليه، ولم يكن من اليسير على ابن خلدون أن يتعامل مع الوزير الجديد، وأن يحني هامته له، وأن يمنحه الولاء والطاعة، وأن يقبل بما عرضه عليه من منصب ومال؛ وكانت كبرياؤه تلح عليه، أن يظل صامداً رافع الرأس، وقرر الرحيل، إلّا أن الوزير المستبد بالأمر خشي من أن يتصل ابن خلدون بأعدائه، ويؤلبهم عليه، وأخيراً سمح له بمغادرة فاس، شريطة ألّا يتصل بأمير تلمسان الذي كان خصماً للدولة المرينية.

وفي غرنـاطة استعاد ابن خلدون مكانته، وحقق بعض ما كان يتطلع إليه من مطامح، فقد استُقبـل أجمل استقبَال، وأصبح في موطن رعاية ملوك بني الأحمر، ومن جلسائهم، والمقربين إليهم، وأصبح سفيراً لملك غرناطة إلى ملك قشتالة، ونجحت سفارته، وعاد إلى غرناطة، وكانت البسمة تعلو وجهه، وقرر أن يستقر في الأندلس، واستدعى أُسرته، وأعد لهم داراً فسيحة جميلة.

وكان خلال وجوده في الأندلس يتذكر تلك الأيام الحزينة التي عاشها بعد ثورة الوزير عمر بن عبدالله، في فاس، حيث شعر ابن خلدون أن ذلك الوزير لم يمنحه ما يستحق من رعاية، ولم يعامله بما هو جديرٌ به من تكريم.

ولعل الأبيات التالية توحي بما كان ابن خلدون يحس به من ألم دفين في نفسه، خلال إقامته في فاس، حيث يقول:

مَنْ مبلِّغٍ عني الصحب الأُلى تركـوا	ودي وضـاع حماهـم إذ أضاعـوني
إنــي أويت من الـعـليا إلـى حرمٍ	كانـت مغـانـيه بالـبشـرى تحـبيني
وإنــنـي ظاعـنـاً لم ألـق بعـدهـم	دهـراً أُشـاكي ولا خصمـاً يشـاكيني
لا كالـتي أخفـرت عهـدي ليالي إذ	أُقلِّب الـطرف بين الخـوف والهـون

ولم تصف الأيام لابن خلدون في غرنـاطـة كما حسب وظن، وسرعان ما لاحقته عبقريته، وهزمته كفاءته، واغتالته قدراته، فتصدى له صديقه الأعز الأوفى، وتناوله بالوشاية والسعاية خوفاً من أن يكـون في موطن الإعجـاب لدى السلطان ينافس أصحاب النفوذ بسداد رأيه، ويثير إعجاب السلطان بقوة شخصيته، ذلك الصديق هو لسان الدين ابن الخطيب وزير السلطان المقرَّب إليه، والذي كان من أعز أصدقاء ابن خلدون.

وفي «بجـاية» كانت النهـاية بالنسبـة لابن خلدون، عندما استدعاه أميرها وأسند إليه مهمة الحجابة، وهو أعلى منصب في الدولة، وسرعان ما انتهى كل شيء، وبذلك كانت النهاية الفعلية لابن خلدون، لأنه أدرك أن الحلم لن يتحقق، وأن السياسة مركب خطر، وأعد ابن خلدون نفسه لمرحلة لاحقة، يخرج فيها من ذلك المركب، يبحث عن ذاته، وليس من العسير عليه أن يغادر ذلك المركب قبل أن يسدد ما عليه من ديون والتزامات، تجاه تلك المرحلة التي عاش فيها في ذلك المركب المضطرب، يتنقل من ولاء إلى ولاء، ومن قصر إلى قصر يبني آمالاً ثم تنقض عليه، في حركة دائمة.

المرحلة الثالثة: مرحلة التأليف والعمل العلمي: وتمتد هذه المرحلة من أواخر سنة ٧٧٦هـ إلى أواخـر سنـة ٧٨٤هـ، وقـد تفـرغ فيها نفسياً للعمل العلمي، بعد أن ضاقت نفسه بالعمل

السياسي، وأصبح يكره تلك الحياة الصاخبة المتقلبة، التي أثقلت عليه بما طوقته من مآسي وأحزان.

وعاش مدة أربع سنوات في قلعة ابن سلامة، وكان خلال هذه الفترة زاهداً في كل شيء، معتزلاً الناس، منقطعاً للتأليف، واستطاع أن يكتب أهم ما كتبه في حياته، ولا أشك أن حالته النفسية التي كان يعيشها خلال تلك الفترة قد ساعدته على صياغة ذلك الفكر الذي أبدع فيه أجمل إبداع، وعلى اتضاح الرؤية لديه حتى أن الأفكار انثالت عليه، متلاحقة، مكونة معالم نظريات متكاملة في الدولة والعصبية والعمران والحضارة.

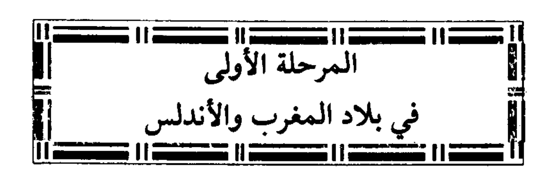
ويعبر عن ذلك بقوله: «ثم طال مقامي هناك وأنا مستوحش من دولة المغرب وتلمسان» وفي الحقيقة كان مستوحشاً من كل شيء، كارهاً لكل عمل في السياسة، يائساً من كل أمل في الاستقرار، ويبدو أن فترة العزلة في قلعة بني سلامة أرهقته بعد أربع سنوات، وتشوّف «إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلّا بالأمصار»، وهو تشوف في الحقيقة إلى حياته السابقة، وتطلُّع جديد إلى عالم الأمس بعد فترة التأمل والعزلة.

وبادر إلى خطاب السلطان أبي العباس في تونس، وجاءه الترحيب مشجعاً له على إنهاء حياة العزلة وتطلعت نفسه من جديد إلى مجالس السلاطين، إلّا أن ظاهرة المطاردة برزت بقوة، عن طريق السعاية به، وتذكر ابن خلدون الأمس الحزين، الذي أرهقه وأتعبه وأيأسه، وجعله يهرول بسرعة إلى القلعة النائية، وها هو اليوم يعاوده الألم والحزن، ويتطلع إلى قلعة جديدة، نائية بعيدة، يطوي بها سجل تاريخ حافل، ويفتح سجلاً جديداً، نقياً صافياً، وقرر أن ينزح إلى الديار المصرية.

المرحلة الرابعة: مرحلة وظائف التدريس والقضاء، وتمتد هذه المرحلة من أواخر سنة ٧٨٤هـ إلى أواخر سنة ٨٠٨هـ، وتستغرق أربعاً وعشرين سنة، وتعتبر هذه المرحلة مكمّلة للمرحلة السابقة، والأحرى أن تقسم مراحل حياة ابن خلدون إلى مرحلتين، مرحلة العمل السياسي ومرحلة العمل العلمي، ففي المرحلة الأولى كان ابن خلدون غارقاً في بحار السياسة، غانماً وغارماً، تدفعه الأمواج الصاخبة، وتسيره، في رحلة طويلة، لم يستطع أن يلتقط فيها أنفاسه، واستطاع أن ينقذ نفسه بعد أن أرهقته الرحلة، ليواصل رحلة جديدة من عالم جديد.

لا أدري لماذا كان ابن خلدون يثير حوله العواصف، والأحقاد، وتكثر في طريقه المنعطفات والمزالق، لماذا كل تلك المواقف التي كانت تتربص به، وتتابع عثراته، وتقتحم عليه سعادته وهناءه، وتنغص عليه ما يخطط له من أحلام وآمال.

من المرجح أن ابن خلدون كان شخصية تحب أن تكون في موطن الاهتمام، وربما كان يرى في شخصه ما لا يراه الآخرون به من كفاءة ومواهب، ويضع نفسه في موطن التميز والتفوق، ويتطلع إلى أن يعترف له الجميع بما يراه في نفسه من ذلك، وقد يفرض على الآخرين أن يعترفوا له بتلك المكانة والتميز، وهذا مما جعله في موطن العزلة والكراهية، وكان مما يخفف عنه أثر ذلك أنه كان يملك من اللباقة والحنكة والذكاء ما جعله مؤهلاً لمخاطبة الملوك والسلاطين فكانوا يعطفون عليه، ويؤنسون غربته، ويشملونه بالرعاية والتكريم، وهذا مما كان يثير عليه مزيداً من المتاعب، ويجعله مطارداً باستمرار، تلاحقه الأحداق بالكراهية والحسد والغيرة ويتمالأ الجميع عليه في محاولة لكبح جماحه.



المرحلة الأولى
في بلاد المغرب والأندلس

أولاً: ابن خلدون في قصور الدولة المرينية:

كان ابن خلدون منذ طفولته يتطلع إلى أن يكون في قصر الملوك المرينيين الذين استطاعوا أن يستردوا الجزء الأكبر من الإمارات التي كانت خاضعة لدولة الموحّدين، وأقاموا دولة حاولت أن تعيد أمجاد دولة الموحّدين والمرابطين من قبل، إلّا أن ذلك الأمل كان تعترضه ظروف وأحداث، أدت إلى قيام دويلات وإمارات متعددة، نتيجة ثورات متلاحقة.

واستطاع السلطان المريني أبو الحسن أن يعيد توحيد أقطار المغرب، فاستولى على «تلمسان» وقضى على دولة «بني عبدالواد» ثم تابع طريقه إلى المشرق فاستولى على «بجاية» التي كانت خاضعة لحكم الأمراء الحفصيين، ونقل أميرها الحفصي إلى تلمسان، وفرض عليه الإقامة هناك، ثم استولى على قسطنطينة، وبعد ذلك وصل إلى تونس واستولى عليها، وأعاد بناء الدولة المغربية الواحدة من المغرب الأقصى إلى المغرب الأدنى تحت قيادة الدولة المرينية.

إلّا أن الأمراء الحفصيين كانوا يتطلعون إلى استعادة سلطتهم، وكانوا يؤلبون القبائل على الثورة، مما جعل تلك القبائل تستجيب لهم حيناً، وتثور عليهم حيناً آخر، ويبدو أن تلك القبائل كانت تتعاون مع السلطان الأقوى، القادر على فرض سيطرته، وعندما تضعف سلطته فسرعان ما كانوا يثورون عليه، ويتعاونون مع منافسيه.

والمغرب الذي عاش فترة ذهبية في إطار دولة موحّدة قوية الجانب، مهيبة، قادرة على الحماية، وبسط السلطان والنفوذ، في أيام المرابطين والموحّدين كان يتطلع إلى تلك المرحلة التاريخية، لأن بلاد المغرب والأندلس كانت تعيش مرحلة انحطاط خطير بسبب ذلك الانقسام والتمزق، وكانت الأندلس في ذلك الوقت تعيش أيامها الأخيرة، وكان ملوكها منصرفين عن حماية ذلك الملك، ولا يعدون له أسباب الاستمرار، وكثيراً ما كانت تشغلهم خلافاتهم عن الخطر المحدق بهم، والمتربص بضعفهم، لكي ينقض عليهم، محاولاً تمزيق ذلك الكيان، بل إنهم كانوا أحياناً يتحالفون مع أعدائهم ضد إخوانهم، خوفاً من أن تضيع ممالكهم الصغيرة أو تنهار

عروشهم التي ما كانت تتوفر على أسباب القوة التي تمكنهم من الاستمرار.

وليس من الغريب أن تتطلع الإمارات والدول إلى المغرب الأقصى، مقر دولة المرينيين التي حاولت بجهد صادق أن تعيد الأمجاد، وأن توحّد البلاد، في دولة واحدة إلّا أن الفردية والتطلع إلى السلطة، كانت من أهم عوامل السقوط والانهيار، والتفرق والتشرذم.

عاش ابن خلدون هذه الفترة العصيبة من تاريخ بلاد المغرب، وكان يراقب الأحداث ويعيشها ويشارك فيها، ويتحرك بتحركها، ووجد نفسه دمية في موكب صاخب، عابث.

وتطلع إلى قصور فاس، حيث مقر الدولة المرينية، ووصف انتقاله إلى فاس بقوله:

«وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس، وجمع أهل العلم للتحليق بمجلسه، وجرى ذكره عندي وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبره الذين لقيتهم بتونس عني، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب يستقدمني، فقدمت عليه سنة خمس وخمسين، ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي، وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة، من أهل المغرب ومن أهل الأندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الإفادة منهم على البغية».

وأُتيحت الفرصة لابن خلدون خلال مقامه بفاس، أن يتصل بعلماء عصره، وأن يأخذ عنهم العلم، وكان هذا من مطامحه عندما كان في تونس، إذ وجد أن السلطان المريني أبا الحسن قد أخذ معه عند عودته من تونس كبار العلماء، لكي يكونوا في عاصمة بلاده، وحاول ابن خلدون أن يكون في ركب السلطان في ذلك الحين، إلّا أن هذه الأمنية لم تتحقق له، وعندما استدعاه الوزير «ابن تافراكين» لكتابة العلامة، كان ينظر إلى فاس، ويتطلع إلى أن ينزح إليها، وسرعان ما دانته الفرصة، عندما انهزم الوزير «ابن تافراكين» أمام جيوش الأمير الحفصي القادم من قسطنطينة، لاسترداد مُلْك أجداده من يد الوزير المغتصب.

لا شك أن ابن خلدون وقد كان شاباً في مقتبل العمر، لم يحسن التصرف، لعل ثقته بالنفس كانت متجاوزة حدود التحفظ، مما جعله لا يحسن اختيار المنهج الأقوم لتحديد علاقاته.

دخول ابن خلدون السجن:

كان الحفصيون على خلاف مع المرينيين، وكانوا يحرصون على أن تظل دولة المرينيين ضعيفة، لكي تتمكن الدولة الحفصية من استرداد مواقعها، وكان بعض الأمراء الحفصيين قد احتجزهم السلطان المريني أبو عنان عندما استولى على إمارتهم، ومن الطبيعي أن يتطلع أولئك إلى الفرار والهرب، في محاولة لاسترداد تلك الإمارات التي كانوا يحكمونها.

و نظراً للعلاقة الوثيقة التي كانت بين الأمراء الحفصيين، والأسرة الخلدونية، وذلك التعاطف التاريخي بين أجداد الأسرتين، والتعاون في مجال العمل السياسي، فقد قامت علاقة وثيقة بين ابن خلدون والأمير الحفصي أبي عبدالله محمد صاحب «بجاية» المخلوع أثارت شبهات حول طبيعة تلك العلاقة، وحدودها، وأهدافها.

ومن الطبيعي أن تثير تلك العلاقة شبهات خاصة، وأن تعرض ابن خلدون لمساءلة قاسية لأن ذلك الأمير الحفصي، كان يتطلع إلى الهرب، لاسترجاع إمارته، ولا بد أن يكون قد حدث ابن خلدون بما كان يتطلع إليه، ويفكر فيه، ولا أظن أن ابن خلدون يمكن له أن يساعده على الهرب، أو يشترك معه في مؤامرة، ذلك احتمال قد يكون بعيداً، إلّا أن من المؤكد أن ابن خلدون كان يتعاطف مع ذلك الأمير الحفصي، لاعتبارات تاريخية، وقد يتطلع إلى أن يكون في منصب الحجابة في حالة استعادة ذلك الأمير لإمارته، وفي جميع الأحوال فإن هذه الحادثة تعتبر بداية لحالة من عدم الاستقرار كان يشعر بها ابن خلدون، وربما كانت تلك الحادثة من أهم مكونات شخصيته التي بدت فيما بعد متقلبة قلقة، تبحث عن مجهول، ولا تصل إليه.

واستغل خصومه تلك العلاقة والمداخلة بين ابن خلدون والأمير الحفصي وسرعان ما وجد نفسه أسير مؤامرة نُسبت إليه، ودست عليه، ودخل بسببها السجن الرهيب لمدة سنتين، حاول خلالها أن يتضرع إلى السلطان المريني الذي أحسن إليه وأكرم وفادته، فلم يستمع له، ولم ينصت لشكواه، إلى أن بعث إليه بقصيدة رقيقة يلتمس منه العفو والصفح، ووقعت تلك القصيدة موقع القبول من السلطان، ورق له حاله، ووعد بالإفراج عنه، إلّا أن المنية عاجلته، فبقي ابن خلدون في السجن إلى أن أطلق سراحه الوزير «الحسن بن عمر» القائم بأمر الدولة، وأعاده إلى سابق وضعه، وأغدق عليه كل رعايته وعطفه.

أسباب غضب السلطان على ابن خلدون:

ويقول المؤرخون في سبب غضب السلطان المريني على ابن خلدون أنه اتهم بالتآمر مع الأمير الأسير أبي عبدالله محمد الحفصي، صاحب «بجاية» المخلوع، الذي أسره السلطان المريني بعد أن استولى على ولايته، لكي يطلق سراحه، ويعود إلى «بجاية» لكي يستعيد نفوذه، على أن يتولى ابن خلدون في حال نجاح هذه الخطة منصب الحجابة وهو من أكبر المناصب في ذلك العصر.

ويعلّق المؤرخ الأستاذ عبدالله عنان على هذا الموقف بقوله[1]:

---

(١) انظر ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ص٢٦.

«لم يمض على انتظام ابن خلدون في بلاط فاس عامان حتى تحركت نفسه الوثابة إلى خوض غمار الدسائس السياسية، ومع أن سيده وحاميه السلطان أبا عنان لم يدخر باعترافه وسعاً في إكرامه والعطف عليه، ومع أنه ولاّه رغم حداثته منصب الكتابة واختصه بمجلسه للمناظرة والتوقيع عليه، فإنه لم يحجم عن التآمر عليه مع الأمير عبدالله محمد صاحب «بجاية» المخلوع وكان يومئذ أسيراً في فاس».

واعتمدت رواية المؤرخين على ما ذكره ابن خلدون نفسه من اعتراف بهذه الرواية، ويقول ابن خلدون في هذه الرواية[1]:

«كان اتصالي بالسلطان أبي عنان آخر سنة ست وخمسين وقربني وأدناني، واستعملني في كتابته، حتى تكدر جوي عنده، بعد أن كان لا يعبِّر عن صفائه، ثم اعتلّ السلطان، آخر سبع وخمسين، وكانت قد حصلت بيني وبين الأمير محمد صاحب بجاية من الموحّدين **«مداخلة» أحكمها ما كان لسلفي في دولتهم، وتحملت عن التحفظ في مثل ذلك من غيرة السلطان**، فما هو إلّا أن شغل بوجعه حتى أنمى إليه بعض الفواة أن صاحب «بجاية» معتمل في الفرار ليسترجع بلده، وبها يومئذ وزيره الكبير عبدالله بن علي، فانبعث السلطان لذلك، وبادر بالقبض عليه، وكان فيما أُنمي إليه أني داخلته في ذلك فقبض عليَّ وامتحنني وحبسني، وكان ذلك في ثاني عشر صَفَر سنة ثمانٍ وخمسين».

مناقشة رواية التآمر:

ولم أجد في هذه الرواية التي رواها ابن خلدون نفسه عن حادثة التآمر كما سُميت، ما يدل على التآمر، إذ من المؤكد أن ابن خلدون كانت تربطه بالحفصيين صلة قديمة، منذ أيام إشبيلية، وتلك صلة لا يمكن تجاهل أثرها في عواطف الإنسان، وكانت تربطه بالأمير الحفصي الأسير في فاس رابطة صداقة، وقد سمّاها «ابن خلدون»: «مداخلة»، والمداخلة تعني المخالطة، ولا يمكن أن تعني المؤامرة، ومن الطبيعي أن ابن خلدون كان يحظى بمكانة في مجلس السلطان، وكان يتمتع بكفاءة علمية وأدبية وشخصية، فضلاً عن مكانة أُسرته وشرفها، في تاريخ الأندلس، وتلك المكانة المتميزة لا بد أن تثير حوله الحسد، وأن يسعى بعض مَنْ يطمع في مكانته إلى إقصائه عن مجلس السلطان، فأوغروا صدر السلطان ضده، مستغلين تلك المداخلة، مستفيدين من تاريخ العلاقة بين أُسرة ابن خلدون والأُسرة الحفصية وهي علاقة قديمة، لا يمكن لابن خلدون أن يتنكر لها.

---

(١) انظر التعريف ص٦٦-٦٧.

وعندما تحرك الأمير الحفصي الأسير في فاس، متطلعاً إلى استعادة ملك آبائه، محاولاً الهرب من فاس، قبض عليه، في تلك المحاولة، وكانت الفرصة مواتية لخصوم ابن خلدون لكي يوغروا صدر السلطان المريني الذي كان مريضاً لا يقوى على متابعة الأمور، وتمييز الدسائس التي تحفل بها مجالس السلاطين في ذلك الحين، في محاولة لإقصاء أصحاب الكفاءة والفكر والأدب ممن يقربهم السلطان ويأنس إلى مجالسهم، وينصت إلى رأيهم.

ونجحت المؤامرة ـ كما أتصورها ـ وهي ليست مؤامرة ابن خلدون التي نسبت إليه، وإنما هي المؤامـرة ضد ابن خلدون، لكي يكون بعيداً عن مجلس السلطان، لا يزاحم أصحاب الطموح بعلمه وتفوقه، وبخاصة وأننا نعرف جيداً أن ابن خلدون كان قوي الصلة بأمراء عصره، موثوقاً به من زعماء القبائل التي كانت قوية في ذلك الحين.

ذلك تصوري الذي أستنتجته من الرواية التاريخية، وذلك لأنني أستبعد أن يقوم ابن خلدون بمثل هذا التصرف، لا من الناحية الأخلاقية فحسب، وإنما من ناحية المنطق العقلي، ذلك أن «ابن خلدون» يعـرف جيداً أن السلطان المريني هو أقوى سلاطين المغرب، الأقصى والأوسط والأدنى، وأن نفوذه يتسع لكي يشمل المغرب الأوسط كله، وأنه قادر على أن يمد سلطانه إلى دولة الحفصيين في أقصى المشرق، وأن الأمير الحفصي الأسير لا يملك من أمر نفسه شيئاً، وأنه في حالة هروبه لا يملك القدرة على أن يستعيد ملك آبائه، ما لم تتوفر ظروف تاريخية جديدة، أو انقسـامـات وصـراعات، تضعف سلطان الدولة المرينية، حتى لا تقوى على تدعيم نفوذها في المناطق البعيدة، كما حدث فيما بعد.

ولا أعتقد أن ابن خلدون يمكن أن يكون ساذجاً إلى درجة التآمر مع أمير حفصي أسير ضد نفوذ سلطان قوي متحكم، بحثاً عن منصب الحجابة في قصر ذلك الأمير، ولو أن ابن خلدون كان يسعى لتحقيق ذلك فهو يملك سلطة أكبر، تتمثل في إقناع السلطان المريني في الإفراج عن ذلك الأمير الحفصي، لكي يكون والياً على تلمسان، أو السعي على الأقل للإفراج عنه، وذلك أمر لا يمكن أن يحاسب عليه، أو يؤاخذ به.

بداية رحلة الشتات:

ومهما يكن من أمر، فإن ابن خلدون لم يستطع أن يحقق ما كان يتطلع إليه من أحلام، ذلك أن هذه الواقعة قد دفعت به إلى ذلك الشتات الذي عاشه فيما بعد، متنقلاً من دولة إلى أخرى، ومن أمير إلى آخر، باحثاً عن أمل ما كان يجدر به أن يضيعه في لحظة عابثة وسوف يواصل رحلته يبحث عن مجهول لا أظنه سيصل إليه.

وخلال وجوده في السجن خاطب السلطان أبا عنان مستعطفاً إياه بقوله[1]:

على أي حال لليالي أُعاتب	وأي صروف للزمانِ أُغالب
كفى حزناً أنّي على القربِ نازحٌ	وأنّي على دعوى شهودي غائب
وأنّي على حكمِ الحوادثِ نازلٌ	تسالمني طوراً وطوراً تحارب

. . . .

سلوتهم إلا ادكار معاهد	لها في الليالي الغابرات غرائب
وإن نسيم الريح منهم يشوقني	إليهم وتُصبيني البروق اللواعب

ويروي ابن خلدون أن السلطان أبا عنان رقَّ له قلبه ووعد بالإفراج عنه، إلّا أن المنية عاجلته وأُفرج عنه فيما بعد، ليواصل مسيرته في ميدان السياسة يتقلب من منصب إلى منصب، ويعطي الولاء ثم نجده ينسحب في الوقت المناسب، عندما يجد أن الظروف تستدعي ذلك.

ثانياً: ابن خلدون في قصر فاس من جديد:

لم يمض وقت طويل حتى استطاع ابن خلدون أن يستعيد موقعه في قصر الدولة المرينية إلى جانب السلطان أبي سالم ابن السلطان أبي الحسن الذي نفاه أخوه السلطان أبو عنان إلى الأندلس بعد أن وثب على عرش أبيه.

وبالرغم من أن الوزير «الحسن بن عمر» الذي استبد بالسلطة بعد وفاة السلطان أبي عنان، قد أفرج عن ابن خلدون وأكرمه وأعاده إلى مكانه، فإن ابن خلدون كان يعرف جيداً أن الوزير قد أقصى ولي العهد أبا زيان، وأقام مقامه أخاه الصغير السعيد بن أبي عنان لكي يستبد بالأمر.

ولهذا فإنه سرعان ما انتفض عليه بنو مرين وأقصوه عن السلطة، وانتزعوا العرش من السلطان الصغير السعيد، وولوا مكانه «منصور بن سليمان» أحد أحفاد مؤسس الدولة المرينية.

مساعدة السلطان الشرعي:

وفي نفس الوقت كان الأمير أبو سلمان ابن السلطان أبي الحسن الذي نفاه أخوه أبو عنان إلى الأندلس بعد أن وثب على العرش في حياة أبيه، قد عاد من الأندلس مطالباً بعرض أبيه، داعياً لنفسه بالملك، متنقلاً بين القبائل، واتصل أبو سالم بابن خلدون عن طريق ابن مرزوق، يطالبه بمساعدته على استرداد عرش أبيه الذي استبد به غيره، فانطلق ابن خلدون في مساعدة أبي سالم

---

(١) انظر التعريف ص٦٧.

محرِّضاً القبائل على تأييده، داعياً له في كل مكان، مقنعاً أصحاب القوة من القواد والشيوخ وزعماء القبائل بأن يؤيدوا «أبا سالم ابن السلطان أبي الحسن المريني»، وانطلقت الدعوة قوية، واستجابت لها القبائل، وذهبوا برفقة ابن خلدون إلى مكان السلطان الجديد أبي سالم، حيث سار الركب في طريقه إلى مدينة فاس، وعندئذ هرب السلطان منصور، وجلس السلطان أبو سالم على عرش أبيه، وأصبح ابن خلدون كاتب سره، ثم ولّاه السلطان خطة المظالم، فأداها بكفاءة وقوة.

ووصف ابن خلدون ذلك بقوله[1]:

«فقصدني ابن مرزوق في ذلك، وأوصل إلى كتاب السلطان أبي سالم، بالحض على ذلك وإجمال الوعد فيه، وألقى همله، فنهضت به، وتقدمت إلى شيوخ بني مرين وأمراء الدولة بالتحريض على ذلك، حتى أجابوا. . فلما تم عقدهم على ذلك، نزعت إلى السلطان أبي سالم في طائفة من وجوه أهل الدولة. . . فلما قدمت على السلطان بالصفيحة، بما عندي من أخبار الدولة، وما أجمعوا عليه من خلع منصور بن سليمان، وبالموعد الذي ضربوه لذلك، واستحثته فرحل».

ثم وصف دخول السلطان أبي سالم إلى فاس بقوله[1]:

«ولما اجتمعت العساكر عنده بالقصر، صعد إلى فاس، ولقيه الحسن بن عمر بظاهرها، فأعطاه طاعته، ودخل إلى دار ملكه، وأنا في ركابه، لخمس عشرة ليلة من نزوعي إليه، منتصف شعبان ستين وسبعمائة، فرعى لي السابقة، واستعملني في كتابة سره، والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته»[2].

الانطلاقة الأولى لابن خلدون:

ويبدو أن ابن خلدون أحس لأوّل مرة بشخصيته وبدوره الكبير في تحريض القبائل على الثورة وتأييد السلطان أبي سالم، وأراد أن يقطف ثمرة تلك الجهود، وكان يشاركه في ذلك «ابن مرزوق» ذلك الفقيه الذي كان يحمل رسائل السلطان ويدعو له، وهو الذي حمل رسالته إلى ابن خلدون.

وفي هذه الفترة التي شعر فيها ابن خلدون بانتعاش في آماله، وثقة بقدراته، ومكانة متميزة لدى السلطان، انطلقت طاقاته الشعرية، وانثالت عليه بحور الشعور، الذي توسط بين الإجادة والقصور، وقد أورد مجموعة من تلك القصائد، ومنها تلك القصيدة الرائعة التي أهداها إلى السلطان بمناسبة عيد المولد النبوي سنة اثنتين وستين وسبعمائة والتي قال فيها:

---

(١) نظر التعريف ص٦٩.

(١) انظر التعريف ص٦٩. (٢) انظر التعريف ص٧٠.

أسـرفن في هجـري وفي تغديني ... وأطـلن موقـف عبـرتـي ونـحـيبي
وأبـين يوم الـبين وقـفـة ساعـةٍ ... لوداع مشـغـوف الـفـؤاد كئيب
للّه عهـد الـظاعـنين وغـادروا ... قلبـي رهـين صبـابـة ووجيب
غربـت ركـائبهم ودمعي سافـح ... فشـرقـت بعـدهـم بمـاء غروب
يا ناقعـاً بالـعـتب خلة شوقـهـم ... رحـمـاك في عزلـي وفـي تأنـيبي
يستعـذب الصب المـلام وإنني ... ماء الـمـلام لدي غير شروب
ما هاجني طرب ولا اعتـاد الجوى ... لولا تذكـر منـزل وحـبـيب
أهفـو إلى الأطـلال كانت مطلعاً ... للبـدر منـهـم أو كنـاس ربـيب

ثم قال مخاطباً السلطان:

يا ابن الأُلى شادوا الخلافة بالتقى ... واستـأثـروك بتـاجهـا المعصـوب
جمعـوا لحفظ الـدين إلى منـاقب ... كرمـوا بهـا في مشـهـد ومغيب
لله مجـدك طارفـاً أو تالـداً ... فلقـد شهـدنـا منـه كل عجيب
كم رهبـة أو رغبـة بك والـعلى ... تقـتـاد بالـتـرغيب والـتـرهيب
لا زلت مسـروراً بإشـراف دولـة ... يبـدو الهـدى من أُفقهـا المـرقوب
تحـيـي المعـالي غادياً أو رائحـاً ... وحـديد سعـدك ضامن المـطلوب

وقال في قصيدة أُخرى:

قدحـت يد الأشـواق من زنـدي ... وهـفـت بقـلبـي زفـرة الـوجـد
ونـبـذت سلوانـي على ثقـة ... بالـقـرب فاستـبـدلـت بالـبعـد
ولـرب وصـل كنـت آمـله ... فاعـتـضـت منـه بمؤلـم الصـد
لا عهـد عنـد الـصـب أطلبـه ... إن الـغـرام أضـاع من عهـدي
يلحـي الـعـذول فمـا أعـنفـه ... وأقـول ضل فأبـتـغي رشـدي
وأُعـارض الـنفحـات أسـألهـا ... برد الـجـوى فتـزيد في الـوقـد
يا سائـق الأظـعـان معـتسـفـاً ... طي الـفـلاة لطية الـوجـد
أرح الـركـاب ففـي الصبـا نبـأ ... يغـنـي عن الـمستـنـة الـجـرد
رسـل الـربـوع برامـة خبـراً ... عن ساكـني نجـد وعـن نجـد

واستطاع ابن خلدون أن يستعيد مكانته في قصر المرينيين، وذلك بعد أن استقرت الأوضاع، وشعـر ابن خلدون لأول مرة بالاستقرار والاطمئنان، لأنه أسهم في دعم السلطان الشرعي «أبي سالم» لكي يجلس على عرش أبيه، بعد أن تطاولت الأعناق لهذا العرش، مستغلة ذلك الانقسام

الذي وقع بين أمراء الدولة المرينية.

المؤرخون يتهمون ابن خلدون بالغدر:

ومن جديد أطلّ علينا المؤرخون منددين بابن خلدون، واصفين مواقفه بأبشع الأوصاف غدراً وانتهازية وخيانة.

فقد قال الأستاذ محمد عبدالله عنان[1]:

«وقد كان تصرفه في حق السلطان أبي عنان بادرة سيئة تنم عن عواطف وأهواء ذميمة، بيد أنه لم يكن وليد خطأ مؤقت بل كان على العكس عنوان نزعة متأثلة في النفس، وثمرة مبدأ راسخ. كان ابن خلدون رجل الفرص ينتهزها بأي الوسائل والصور، وكانت الغاية لديه تبرر كل واسطة، ولا يضيره أن يجزي الخير بالشر والإحسان بالإساءة، وهو صريح في تصوير هذه النزعة لا يحاول إخفاءها».

واستدل على هذا الرأي بمواقف ابن خلدون من الوزير ابن عمر الذي أطلق سراحه، وأحسن إليه وأثابه، ثم انتقل ولاؤه للسلطان المتغلب «منصور بن سليمان»، وبعد ذلك غدر به، وخرج يدعو ويحرِّض القبائل على الثورة عليه، ويمهد لعودة السلطان أبي سالم.

ويذهب الدكتور علي عبدالواحد وافي في نفس الاتجاه[1] متأثراً بما كتبه قبله الأستاذ عنان من وصف ابن خلدون بالغدر والانتهازية، مستعملاً نفس العبارات، مستشهداً بنفس ما استشهد به، من روايات وأحداث.

وليس هناك اختلاف واضح في الروايات، إذ أن معظم ما كتب عن ابن خلدون اعتمد على ما كتبه عن نفسه في كتابه التعريف، الذي ألحقه بكتابه «العِبَر» وفيه ترجمة لحياته، وهذه الترجمة جديرة بالدراسة والتحليل، لكي تكون الوثيقة المعتمدة التي نسمع من خلالها دفاعه عن نفسه، وتعليله للمواقف، لكي تكون واضحة جلية.

ولم أجد مبرراً لذلك الاتهام والوصف، لأن «ابن خلدون» لم يكن مجرد موظف عادي يقدم ولاءه ثم يعكف على أداء واجبه، كاتباً للرسائل السلطانية، أو حاجباً أو رجلاً عادياً من الحاشية السلطانية، وإنما كان شخصية موهوبة ذات علم وفضل ونباهة وشرف، ولهذا فقد كان الأمراء والسلاطين يحرصون على أن يستميلوه بالمناصب وأن يستفيدوا من مكانته وسمعته، وثقة القبائل به، فقد كان قوي الصلة بشيوخ القبائل، ولهذا فقد كان الأمراء يحرصون على ولائه، ولكنه كان

---

(١) انظر كتابه السابق ص٢٨.

(١) انظر كتابه السابق ص٤٣.

باستمرار يعرف طريقه جيداً، ولا يمكن له أن يقبل بولاء وطاعة لوزير استبد بالسلطة، واغتصب الحكم، وأقصى ولي العهد، وولّى مكانه طفلاً صغيراً لكي يحكم باسمه ويستبد بالأمر دونه، ولا يمكن لابن خلدون أن يكون مخلصاً لسلطان اغتصب السلطة، من أربابها.

ولهذا. . فإن ابن خلدون وقف إلى جانب الأمير أبي سالم، وساعده على أن يجلس على عرش أبيه، لأنه المطالب الشرعي بالسلطة والذي تدين له القبائل، ولولا ذلك الشعور الذي كان ابن خلدون يعرفه لما استطاع الأمير أبو سالم أن يصل إلى العرش، ولا لقيت دعوته استجابة من الناس.

ومع هذا فإننا نجد ابن خلدون يتفوق في قصر السلطان أبي سالم، وينصرف إلى خطة المظالم، ويعلو شأنه، ويبرز في الميدان كفارس لا يقهر، يثير الإعجاب بشخصيته، ويلفت الانتباه إلى ما حباه الله به من مزايا وخصائص، فتظهر من جديد مظاهر الحسد، وتنطلق الوشايات متلاحقة، تحاول مطاردة ابن خلدون، وإسقاطه، ويقود هذه الحملة عليه صديقه «ابن مرزوق» محاولاً بذلك إبعاد ابن خلدون عن مجالس السلطان، ساعية بالوشاية والفتنة، خوفاً من نفوذ ابن خلدون.

ويصف ابن خلدون ذلك بقوله[1]:

«ولم يزل ابن مرزوق آخذاً في سعايته بي وبأمثالي من أهل الدولة غيرة ومنافسة، إلى أن انتقض الأمر على السلطان بسببه».

ويبدو أن ابن مرزوق كان مسيطراً على السلطان، مؤثراً فيه، ممسكاً بكامل خيوط السلطة، طاغية الطبع، أناني التكوين، يحقد على مَنْ يجد فيه الأهلية، ويسخط على مَنْ لا يحني رأسه له، مما أدى إلى إثارة النقمة على السلطان، واتسعت دائرة المعارضين والثائرين، حتى قام الوزير «عمر بن عبدالله» صهر السلطان بالثورة عليه، ونادى بخلعه وتعيين أخيه تاشفين، سلطاناً على المغرب، وحاول السلطان أبو سالم مقاومة الثورة، إلّا أن الوزير كان قد حسم الأمر لصالحه واستبد بالسلطة وقبض على أبي سالم.

كبرياء ابن خلدون:

ويبدو أن ابن خلدون لم يستطع التجانس مع الوزير الجديد «عمر بن عبدالله» فقد كانا أصدقاء منذ فترة طويلة، وربما كان ابن خلدون يطمع بأكثر مما كان فيه، فالوزير الجديد احتفظ له بكافة مناصبه، وزاد في رزقه وعطائه، إلّا أن ابن خلدون لا يرضى بالقليل، ولا يساوم فيما يعتقد أنه ماس

---

(١) انظر التعريف ص٧٧.

بكرامته، يتطلع باستمرار إلى الأعلى، ويضع نفسه حيث يجب أن تكون، فإذا لم تتوفر له الأسباب لتحقيق ما يطمح إليه فسرعان ما يغادر الساحة إلى غيرها وهو يعلم جيداً أنه مطلوب، وأنه وإن افتقد مكاناً فسوف يجد أفضل منه، وإن غادر قصراً فسوف تفتح له قصور.

ابن خلدون لا ينتمي إلى أولئك الذين يبحثون عن المنصب، في أي مكان، ولا يرتضي لنفسه إلّا أن يكون سيداً مصان الكرامة، لا يحني رأسه بسهولة، وهو عندما يعطي ولاءه ويعلن طاعته، فإنه لا يفعل ذلك إلّا لمن يستحق ذلك الولاء وتلك الطاعة.

وعندما شعر ابن خلدون أن الوزير «عمر بن عبدالله» لم يتعامل معه كما يجب أن يتعامل مع صديق قديم، ولم يضعه حيث يجب أن يكون، في منصب يليق به، قعد في منزله، وقال في ذلك مشيراً إلى ما كان يتطلع إليه: «كنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه».

الرحيل إلى الأندلس:

واستأذن ابن خلدون الوزير في أن يرحل إلى بلده افريقية «تونس»، وكانت خلال هذه الفترة قد جرت أحداث في المغرب الأوسط أدت إلى استرجاع أبي حمو أمير تلمسان ملك بني عبدالواد الذين كانوا على خصومة مع دولة المرينيين، التي قضت على دولة بني عبدالواد من قبل، وخشي الوزير عمر بن عبدالله أن يقوم ابن خلدون بالاتصال بأبي حمو أمير تلمسان في طريق عودته إلى تونس، وأخيراً وافق الوزير على سفر ابن خلدون بعد أن تدخل لديه صديقه الوزير مسعود بن رحو بن ماساي الذي ذهب إليه ابن خلدون وأنشده قصيدة رائعة قال فيها[1]:

هنيئاً بصوم لا عداه قبول ... وبشرى بعيد أنت فيه منيل
وهنئتها من عزة وسعادة ... تتابع أعوام بها وفصول
سقى الله دهراً أنت إنسان عينه ... ولا مس ربعاً في حماك محول
فعصرك ما بين الليالي مواسم ... لها غرر وضاحة وحجول
وجانبك المأمول للجود مشرع ... يحوم عليه عالم وجهول
عساك وإن ضن الزمان منولي ... فرسم الأماني من سواك محيل
أجرني فليس الدهر لي بمسالمٍ ... إذا لم يكن لي في ذراك مقيل
ووالله ما رمت الترحل عن قلي ... ولا سخطة للعيش فهو جزيل
ولا رغبة عن هذه الدار أنها ... لظل على هذا الأنام ظليل
ولكن نأى بالشعب عني صبائب ... شجاهن خطب للفراق طويل

(١) انظر التعريف ص٧٧-٧٩.

عزيز عليهن الذي قد لقيته | وإن اغترابي في البلاد يطول
توارت بأبنائي البقاع كأنني | تخطفت أو غالت ركابي غول
إلام مقامي حيث لم ترد العلى | مرادي ولم تعط القياد ذلول

وسمح الوزير لابن خلدون بأن يغادر المغرب، إلى أي مكان، شريطة العدول عن تلمسان واختار الأندلس، وأرسل أولاده إلى أخوالهم في قسطنطينة، ورحل ابن خلدون إلى الأندلس.

وكان يعرف أن له في الأندلس أصدقاء سيكرمون وفادته، وسيكون لديهم ضيفاً مشمولاً بالرعاية والتكريم، وأن مغادرته بلاد المغرب هو اعتراف بأن استمرار حياته في المغرب أصبح شاقاً وعسيراً عليه، قد لا يكون عسيراً من الناحية الواقعية، حيث أن الوزير المستبد بأمر الدولة، لم يسيء معاملته، ولم يجبره على مغادرة ما كان يشغله من مناصب، إلّا أن ابن خلدون كان قوي الشكيمة، عزيز الكبرياء، عظيم الشموخ، قد تنقصه الحكمة أحياناً، وقد يخونه الذكاء أحياناً أخرى، إلّا أن نفسه الوثابة كانت تقلقه وتقض عليه مضجعه، وتجعله أسير انفعالات متتالية، تدفعه في معظم الأحيان إلى أن يفقد الصبر حيث يجب أن يتحلى بالصبر.

ثالثاً: رحلة ابن خلدون إلى الأندلس:

اختار ابن خلدون الرحلة إلى الأندلس بعد أن ضاقت به الحياة في المغرب الأقصى، بعد الأحداث التي شهدتها قصور المرينيين من ثورات وانقلابات متتالية، بسبب ذلك الاستبداد الذي مارسه ابن مرزوق، ضد خصومه، محاولاً بذلك إبعادهم، عن طريق التشكيك في ولائهم وإخلاصهم، حتى قامت الثورة بقيادة صهر السلطان الوزير «عمر بن عبدالله»، ولما حاول السلطان أبو سالم مهاجمة الثوار، والقضاء عليهم، قبضوا عليه وقتلوه، ونادوا بأخيه تاشفين سلطاناً على المغرب.

واستطاع الوزير «عمر بن عبدالله» أن يستبد بالأمر، وكانت تربطه علاقة وطيدة بابن خلدون، إلّا أنه تنكر له، ولم يعطه ما يستحقه وما يتطلع إليه، ويقول ابن خلدون في ذلك: «وكنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه، ثم حملني الإدلال عليه أيام سلطانه وما ارتكبه في حقي من القصور بي عمّا أسمو إليه، إلى أن هجرته وقصدت عن دار السلطان مغاضباً له فتنكر لي وأقطعني جانباً من الإعراض، فطلبت الرحلة إلى بلدي بإفريقية (تونس)»[1].

لم يسافر ابن خلدون إلى إفريقيا، وإنما سافر إلى الأندلس، وقد اختار السفر إلى الأندلس لأنه كان قد تعرَّف خلال إقامته في فاس على سلطان غرناطة أبي عبدالله محمد بن يوسف، ثالث

---

(١) انظر التعريف ص٧٧.

ملوك بني الأحمر، ووزيره الشهير لسان الدين ابن الخطيب، عندما كانا لاجئين في فاس، في عهد السلطان المريني أبي سالم.

وقد عرفنا من قبل أن السلطان المريني أبا عنان كان قد نفى أخاه أبا سالم إلى الأندلس، فأكرمه السلطان محمد بن يوسف، وقامت بينهما صداقة قوية، ولما استعاد أبو سالم عرش أبيه في فاس، فقد السلطان محمد بن يوسف سلطان غرناطة عرشه، ولجأ إلى صديقه القديم السلطان أبي سالم المريني فأكرمه أجمل إكرام، واستقبله أحسن استقبال.

ابن خلدون وابن الخطيب:

ونشأت بين ابن خلدون ولسان الدين ابن الخطيب صداقة قوية، إذ كان كل منهما يتمتع بما يتمتع به الآخر من ذكاء ودهاء، ولهذا قامت بين الرجلين علاقة حميمة، وكان كل منهما معجباً بالآخر، يشيد به، ويعجب بخصاله.

ومن الغريب أن يتبادلا تلك المواقع، وأن يجري عليهما من النكبات ما يجعل من تاريخهما عبرة، فقد كان لسان الدين ابن الخطيب لاجئاً في قصر السلطان المريني في فاس، برفقة سلطان غرناطة، وكان ابن خلدون يتولى أكبر المناصب السلطانية في ذلك القصر، وبعد سنوات قليلة استعاد سلطان غرناطة عرشه، وأخذ ابن الخطيب موقعه إلى جانبه وزيراً ومستشاراً، وفي نفس الوقت فقد ابن خلدون موقعه في قصر المرينيين.

ولما وصل ابن خلدون إلى غرناطة أكرمه سلطان غرناطة واحتفى بلقائه، وخصه بالرعاية والتكريم، وجعله من المقربين إليه، ومن جلسائه، وأوفده سفيراً عنه في مهمة إلى ملك قشتالة وذلك في عام ٧٦٥هـ.

وتحدّث ابن خلدون عن تلك السفارة في كتابه التعريف، وذلك بهدف إتمام عقد الصلح بينهما، وقد حمل معه هدية فاخرة من ثياب الحرير والجياد المقربات، ورأى ابن خلدون هناك ـ كما يقول ـ آثار أسرته في إشبيلية، وعرض عليه ملك قشتالة «الطاغية» المقام عنده، وأن يرد عليه تراث سلفه بإشبيلية، إلاّ أن ابن خلدون رفض ذلك، وعاد إلى غرناطة بعد نجاح سفارته، وقد خصه «ملك قشتالة» ببغلة فارهة بمركب ثقيل ولجام ذهبيين، أهداهما إلى السلطان، وعندئذ أقطعه السلطان قرية ألبيرة من أراضي السقي بمرج غرناطة.

وبعدئذ شعر ابن خلدون بالأمان والاستقرار، وحسب أن الأيام ستصفو له، وأن الدهر سيبتسم من جديد، بعد تلك الرحلة القاسية من المحن والشدائد، واستأذن السلطان أن يسمح له باستقدام أسرته من القسطنطينة، فأذن له بذلك، وعادت أسرته إليه لكي ينعم ابن خلدون بالاستقرار، والأمان

في ظل رعاية سلطان غرناطة.

وصف الرحلة إلى الأندلس:

وقد وصف ابن خلدون رحلته إلى الأندلس في كتابه التعريف[1] وذكر أنه كان قد أرسل رسالة إلى السلطان ابن الأحمر ووزيره ابن الخطيب يعلمهما فيه بقدومه، ولقيه وهو على بريد من غرناطة كتاب ابن الخطيب يهنئه بالقدوم ويؤنسه بقوله:

حللت حلول الغيث بالبلد المحل ... على الطائر الميمون والرحب والسهل
يميناً بمن تعنو الوجوه لوجهه ... من الشيخ والطفل المهدأ والكهل
لقد نشأت عندي للقياك غبطة ... تنسّي اعتباطي بالشبيبة والأهل
وودّي لا يحتاج فيه لشاهد ... وتقريري المعلوم ضرب من الجهل

ولما وصل ابن خلدون إلى غرناطة عام أربعة وستين وسبعمائة، اهتز السلطان لقدومه وهيأ له المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائه، تحفياً وبراً، ومجازاة بالحسنى.

وقد أنشد ابن خلدون أبياتاً من الشعر يعرض فيها بصديقه القديم في فاس الوزير عمر بن عبدالله، يقول فيها:

مَنْ مبلغ عني الصحب الألى تركوا ... ودي وضاع حماهم إذ أضاعوني
إني أويت من العليا إلى حرمٍ ... كادت مغانيه بالبشرى تحييني
وإنني ظاعناً لم ألق بعدهم ... دهراً أُشاكي ولا خصماً يشاكيني
لا كالتي أخفرت عهدي ليالي إذ ... أقلب الطرف بين الخوف والهون

وفي مناسبة المولد النبوي أنشد ابن خلدون بين يدي السلطان قصيدة رائعة، هذا مطلعها[2]:

حي المعاهد كانت قبل تحييني ... بواكف الدمع يرويها ويظميني
إن الألى نزحت داري ودارهم ... تحملوا القلب من آثارهم دوني
وقفت أنشد صبراً ضاع بعدهم ... فيهم وأسأل رسماً لا يناجيني
أمثل الربع من شوق فألثمه ... وكيف والفكر يدنيه ويقصيني
وينهب الوجدُ مني كل لؤلؤة ... ما زال قلبي عليها غير مأمون
سقت جفوني مغاني الربع بعدهم ... فالدمع وقف على أطلاله الجون
قد كان للقلب عن داعي الهوى شغل ... لو أن قلبي إلى السلوان يدعوني

---

(١) انظر التعريف ص٨٤.

(٢) انظر التعريف ص٨٥-٨٦.

أحبابنا هل لعهد الوصل مدكر ... منكم وهل نسمة عنكم تحييني
مالي وللطيف لا يعتاد زائره ... وللنسيم عليلاً لا يداويني
أعندكم أنني ما مر ذكركم ... ألا انثنيت كأن الراح تثنيني
أصبو إلى البرق من أنحاء أرضكم ... شوقاً ولولاكم ما كان يصبيني

ثم يقول:

ترى الليالي أنستك ادكاري يا ... مَنْ لم تكن ذكره الأيام تنسيني

وقال في مناسبة أُخرى:

أبى الطيف أن يعتاد إلا توهماً ... فمن لي بأن ألقي الخيال المسلّما
وقد كنت أستهديه لو كان نافعي ... واستمطر الأجفان لو تنقح الظمأ
ولكن خيال كاذب وطماعة ... تعلل قلباً بالأماني متيما
أيا صاحبي نجواي والحب لوعة ... تبيح بشكواها الضمير المكتما
خذا لفؤادي العهد من نفس الصبا ... وظبي النقا والبان من أجرع الحمى
ألا صنع الشوق الذي هو صانع ... فحبي مقيم أقصَرَ الشوق أوْسَمَا

ولما وصلت أُسرته استأذن السلطان في تلقيهم، وقدم بهم على الحضرة السلطانية، وكتب له لسان الدين ابن الخطيب رسالة يبين له كيفية القدوم، وهذا نصها كما أوردها ابن خلدون[1]:

«سيدي، قدمت بالطير الميامين، على البلد الأمين، واستضفت الزفاء إلى البنين، ومتعت بطول السنين، وصلتني البراءة المعربة عن كثب اللقاء، ودنو المزار، وذهاب البعد، وقرب الدار، واستفهم عندي عمّا عندي في القدوم على المخدوم، والحق أن يتقدم سيدي إلى الباب الكريم، في الوقت الذي يجد المجلس الجمهوري لم يُفِضْ حجيجه، ولا ضَوّح بهيجه، ويصل الأهل بعده إلى المحل الذي هيأته السعادة لاستقرارهم، واختاره اليمن قبل اختيارهم والسلام».

ابن الخطيب يوغر صدر السلطان:

وفجأة أحسَّ ابن خلدون بانقباض السلطان عنه، وأدرك بذكائه أن صديقه الحميم الذي أكرمه أجمل إكرام عندما كان لاجئاً في فاس، واستقبله أحسن استقبال عند وصوله إلى غرناطة، وهو لسان الدين ابن الخطيب ابتدأ يوغر صدر السلطان عليه، خوفاً من تزايد نفوذه، واتساع سلطته، وخشي ابن خلدون من المستقبل، وقد كان أبيّ الطبع، شامخ النفس، عالي الهمة، يأنف الضيم، وقد

(١) انظر التعريف ص٩١.

دفعه ذلك إلى التفكير في الرحيل لأنه لا يريد أن يعيش في الأندلس في ظل ظروف نفسية غير مستقرة، وقد عرف أن أعداءه وحُسّاده لن يتركوه ينعم بثقة السلطان.

ولعل من أهم الأسباب التي شجعته على اتخاذ قراره بالرحيل هو أن صديقه القديم الأمير الحفصي ابن عبدالله محمد أمير «بجاية» الذي سُجن ابن خلدون بسببه، في عهد السلطان أبي عنان، قد أرسل إليه رسالة يخبره فيها أنه قد استولى على «بجاية» واسترد ملكه، ويدعوه فيها إلى أن يحضر إلى «بجاية»، لكي يتولى منصب «الحجابة» لديه.

واستأذن ابن خلدون سلطان غرناطة، وأذن له بالرحيل، وزوده بكل ما يعبِّر عن معنى التكريم والرعاية، بعد أن قضى في الأندلس قرابة سنتين ونصف من عام ٧٦٤هـ إلى منتصف عام ٧٦٦هـ.

وكتب ابن خلدون في كتابه التعريف يصف زيارته إلى الأندلس بقوله[١]:

«وقد اهتز السلطان لقدومي، وهيأ لي المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفياً وبراً، ومجازاة بالحسنى، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك، وخلع عليَّ وانصرفت، وخرج الوزير ابن الخطيب فشيعني إلى مكان نزلي، ثم نظمني في عليّة أهل مجلسه، واحتضنني بالنجيّ في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمواكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات أُنسه، وأقمت على ذلك عنده، وسفرت عنه سنة خمس وستين إلى الطاغية ملك قشتالة يومئذ «بترة بن الهنشة بن اذفونش» لإتمام عقد الصلح ما بينه وبين ملوك العدوة، وبهدية فاخرة من ثياب الحرير، والجياد المقربات بمراكب الذهب الثقيلة، فلقيت الطاغية بإشبيلية، وعاينت آثار سلفي بها، وعاملني من الكرامة بما لا مزيد عليه، وأظهر الاغتباط بمكاني، وعلم أولية سلفنا بإشبيلية، فطلب الطاغية مني حينئذ المقام عنده، وأن يرد عليَّ تراث سلفي بإشبيلية وكان بيد زعماء دولته، فتفاديت من ذلك بما قبله، ولم يزل على اغتباطي إلى أن انصرفت عنه، فزودني وحملني، واحتضنني ببغلة فارهة، بمركب ثقيل ولجام ذهبيين، أهديتهما إلى السلطان، فأقطعني قرية ألبيرة من أراضي السقي بمرج غرناطة».

ثم قال بعد ذلك:

«ولما استقر القرار، واطمأنت الدار، وكان من السلطان الاغتباط والاستئثار، وكثر الحنين إلى الأهل والتذكار، أمر باستقدام أهلي من مطرح اغترابهم بقسطنطينة.».

ثم انتقل إلى الحديث عن تطور الأحداث فيما بعد فقال[٢]:

---

(١) انظر التعريف ص٨٤.
(٢) انظر التعريف ص٩١.

«ثم لم يلبث الأعداء وأهل السعايات أن خيلوا الوزير ابن الخطيب من ملابستي للسلطان، واشتمالـه عليّ، وحـركـوا له جواد الغيرة، فتنكر، وشممت منه رائحة الانقباض، مع استبداده بالـدولـة، وتحكمه في سائر أحوالها، وجاءتني كتب السلطان أبي عبدالله صاحب «بجاية» بأنه استولى عليها في رمضان خمس وستين، واستدعاني إليه، فاستأذنت السلطان، ابن الأحمر في الارتحال إليه، وعميت عليه شأن ابن الخطيب إبقاء لمودته، فارتَضَّ «حزن» لذلك، ولم يسعه إلّا الإسعاف، فودع وزود، وكتب لي مرسوم بالتشييع من إملاء الوزير ابن الخطيب.

ثم أورد نص الرسالة، كما أورد مرسوم التشييع الذي كتب له، ونصه كما يلي:

«هذا ظهير كريم تضمن تشييعاً وترفيعاً وإكراماً وإعظاماً، وكان لعمل الصنيعة ختاماً، وعلى الذي أحسن تماماً.

أمر به وأمضى العمل بمقتضاه وحسبه الأمير عبدالله بن مولانا أمير المسلمين ابن الحجاج ابن مولانا أمير المسلمين ابن الوليد بن نصر، أيّد الله أمره وأعزّ نصره، وأعلى ذكره، للولي الجليس، الحظي المكين، المقرب الأود الأحب، الفقيه الجليل، الصدر الأوحد، الرئيس العلم، الفاضل الكامل، المرقع الأسمى، الأظهر الأرضى، الأخلص الأصفى، أبي زيد عبدالرحمن ابن الشيخ الجليل الحسيب الأصيل، الفقيه المـرفـع المعظم، الصدر الأوحد الأسنى، الأفضل الأكمل، الموقر المبرور، أبي يحيى أبي بكر ابن بكر، ابن الشيخ الجليل الكبير، الرفيع الماجد، القائد الحـظي، المعـظم المـوقـر، المبـرور المرحوم، أبي عبدالله بن خلدون، وصل الله له أسباب السعادة، وبلغه من فضله أقصى الإرادة».

ثم ختم هذا المرسوم بقوله:

«ومن وقف عليه من القـواد والأشياخ الخـدام، براً وبحراً، على اختلاف الخطط والرتب، وتباين الأحوال والنسب، أن يعرفوا حق هذا الاعتقاد، في كل ما يحتاج إليه من تشييع ونزول، وإعانة وقبول، واعتناء موصول، إلى أن يكمل الفرض، ويؤدي من امتثال هذا الأمر الواجب المفترض، بحول الله وقوته».

وكتب في التاسع عشر من جمادى الأولى عام ستة وستين وسبع مائة.

الرحيل عن الأندلس:

وغادر ابن خلدون الأندلس بعد أن قضى فيها مدة سنتين، ونصف، كان عندما دخل الأندلس يحمل في نفسه أملاً عظيماً، واتسعت في نفسه دائرة الأمل، ونمت في أعماقه بذور الطمأنينة،

وحسب أن الأندلس سوف تحتضن غربته، وسوف تزيل وحشته، وستفتح له آفاقاً كان يتطلع إليها، ويحلم بها، أليست الأندلس بلاد أجداده، أليست أرضها الخضراء أرض الوطن الذي نزح عنه آل خلدون، إلى تونس.

وحسب ابن خلدون أن سلطان غرناطة الذي فتح له قلبه، واحتضن كبرياءه الذي أذلته الغربة القاسية، سوف يكون بالنسبة إليه السلطان الذي تركن إليه نفسه، وتطمئن به هواجسه.

لم يكن ابن خلدون يبحث عن المنصب الكبير، في قصر من قصور الملوك والأمراء، وإنما كان يبحث عن قلب كبير يجد فيه غربته، ويبحث عن وطن يمنحه الحب والولاء، وحسب ابن خلدون أن الأندلس هي محطته الأخيرة، ولذلك فقد استدعى أُسرته وأقام لهم مكاناً للاستقرار، ووفّر لهم أسباب الراحة في كنف ملك تتوسم في ملامحه معالم النبل والوفاء، وفي رحاب صديق وفيّ أحبه وأكرمه عندما كان لاجئاً في فاس.

تذكر ابن خلدون ذلك اللقاء الذي جمعه بصديقه لسان الدين ابن الخطيب عندما نزح إلى المغرب برفقة سلطانه المعزول، وألقى تلك القصيدة الرائعة في بلاط فاس أمام سلطان المغرب، يدعوه إلى نصرة سلطانه المعزول.

قال ابن الخطيب:

قصدناك يا خير الملوك على النوى	لتنصفنا مما جنى عبدك الدهر
كففنا بك الأيام عن غلوائها	وقد رأينا منها النصف والكبر
وعزّنا بذاك المجد فانصرم الروىٰ	ولذنا بذاك العزم فانهزم الشر
ولما أتينا البحر يرهب موجه	ذكرنا نداك فاحتقر البحر

وتغير كل شيء، ومات الأمل، وحزن ابن خلدون، وتطلع من جديد عبر البحر، يرقب أمواجه المتلاطمة، يبحث عن شاطىء جديد، يرمي فوق رماله أعباءه وهمومه، ويستلقي قليلاً، لكي يرتاح من عناء تلك الرحلة المضنية.

وغادر ابن خلدون أرض الأندلس، ونزل في ضيافة صديقه القديم الأمير أبي عبدالله محمد الحفصي أمير «بجاية»، في المغرب الأوسط بعد أن استرد ذلك الأمير ملكه، واستدعى ابن خلدون لكي يكرمه في «بجاية»، ولكي يسند إليه ما هو جدير به من مسؤولية.

رابعاً: ابن خلدون يودِّع العمل في السياسة:

كانت «بجاية» ثغراً من ثغور الدولة الحفصية التي كانت تابعة لدولة الموحّدين، ثم استقلت بعد ذلك، وأصبحت دولة تمارس سلطاتها، في تونس، وتتحكم في بعض الثغور في المغرب الأوسط، في بجاية والقسطنطينة، وكانت دولة بني عبدالواد تنازع الدولة الحفصية في أعمالها، إلى أن انتصرت عليها دولة المرينيين.

وفي عهد السلطان المريني أبي الحسن انطلقت الجيوش المرينية بقيادته، لكي توحّد بلاد المغرب كله، من المحيط إلى خليج قابس، ونقل أمراء بجاية وقسطنطينة إلى فاس، إلى أن وقعت حادثة القيروان، التي حوصرت فيها قواته، ثم قيام ابنه أبي عنان بخلع السلطان أبي الحسن، بعد أن أعلن نفسه سلطاناً على المغرب، وأعاد أمراء بجاية وقسطنطينة إلى ثغورهما، لكي يمنع والده من العودة إلى مقره في فاس.

ولما استقر الأمر للسلطان أبي عنان وقضى على دولة بني عبدالواد في تلمسان، وأطل على ثغر «بجاية»، تنازل له أميرها، «أبو عبدالله» عن الإمارة، ونقله معه إلى فاس، وأكرمه كل الإكرام.

وفي هذه الفترة التقى به ابن خلدون وخالطه وقال في ذلك[1]: «ولما قدمت على السلطان أبي عنان آخر خمس وخمسين واستخلصني نبضت عروق السوابق بين سلفي وسلف الأمير عبدالله، واستدعاني للصحابة فأسرعت، وكان السلطان أبوعنان كثير الغيرة من مثل ذلك، ثم كثر المنافسون».

ودخل ابن خلدون السجن بسبب تلك الصداقة التي كانت تربطه بالأمير أبي عبدالله، ولما استطاع هذا الأمير الحفصي أن يسترد ملكه في «بجاية»، بعد ذلك، لم ينس صديقه القديم ابن خلدون، فكتب إليه رسالة إلى الأندلس يدعوه فيها إلى الالتحاق به في «بجاية» لكي يكون حاجباً له، وكانت الحجابة من أرفع المناصب السياسية، ويقوم الحاجب بدور الوساطة بين السلطان وبين أهل دولته لا يشاركه في ذلك أحد ووصف ابن خلدون وصوله إلى بجاية بقوله[2]:

ابن خلدون في بجاية:

«وركبت البحر من ساحل ألمرية منتصف ست وستين، ونزلت بجاية لخامسة من الأقلاع، فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومي، وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليَّ من كل أوب يمسون أعطافي، ويقبّلون يدي، وكان يوماً مشهوداً، ثم وصلت إلى السلطان فحيّا وفدى (قال: جعلت فداك) وخلع وحمل، وأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي،

---

(١) انظر التعريف ص٩٥.

(٢) انظر التعريف ص٩٨.

واستقللت بحمـل ملكـه، واستفرغت جهدي في سياسة أُموره وتدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك عاطف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك».

إلاّ أن هذا الحلم الجميل لم يطل بابن خلدون، شأنه شأن الأحلام الأخرى التي كان يحلم بها، حتى إذا أفاق، وسرعان ما كان يفيق وجد نفسه مطوقاً بمشاعر الحسد والمنافسة، تطارده في كل مكان يذهب إليه، ثم يمنعه كبرياءه من المكابرة والمصانعة، فيغادر المسرح إلى مسرح جديد، لتتجدد مأساته في صراع متلاحق يتابعه ويلاحقه ويقضي على استقراره.

وحسب ابن خلدون أن بجاية ستكون محطته الأخيرة، لن ينافسه أحد عليها، لأنه أعطى في سبيل أميرها كل العطاء، وضحى في سبيله كل التضحية، وسيكون لديه «حاجباً» لا ينافسه أحد في منصبه، ولكن القدر كان يخبىء لابن خلدون مفاجأة هي أقسى من كل المفاجآت، وستجعله يعيش أيام حزن وألم، ستفقده تلك الحيوية والنشاط.

وأطل من بعيد موكب ظافر، يقوده السلطان أبو العباس صاحب قسطنطينة، وابن عمه الأمير أبي عبدالله، مستغلاً مشاعر سكان بجاية وقبائلها الذين أثقل عليهم أميرهم بما أخذه منهم من الجبايات، وبما أرهقهم به من مطالب.

واستطاع جيش السلطان أبي العباس سلطان قسطنطينة أن يهزم جيش سلطان بجاية، وأن يقتل سلطانها، وأن يدخل إلى بجاية ظافراً منتصراً في الوقت الذي كان ابن خلدون يبحث مع مستشاريه وأعوانه الذين اختلفوا في كيفية مواجهة الموقف، واقترح بعضهم على ابن خلدون أن يبايع بعض الصبيان من أبناء السلطان، ولكن ابن خلدون تفادى ذلك، وخرج إلى السلطان أبي العباس لكي يسلِّم إليه بلده، لأنه أدرك أنه لا فائدة من المقاومة.

وروى ابن خلدون أن السلطان أبا العباس أكرمه وحباه، وأجرى أحواله كلها على معهودها، إلاّ أن السعـاية كثـرت عنـد السلطان ضده والتحـذير من مكـانتـه، ممـا دفـع ابن خلدون لطلب الإذن بالانصراف وغادر «بجاية» قاصداً بسكرة، وهي إحدى المدن في المغرب الأوسط. . لوجود صداقة كانت تربطه بأميرها.

ابن خلدون في بسكرة:

أقـام ابن خلدون في «بسكـرة» بعـد خروجـه من بجـاية، وقد سئم حياة القصور ومخالطة السلاطين والأمراء، وأصابته حالة من اليأس، دفعته إلى أن يختار حياة جديدة، لا يعرِّض نفسه فيها إلى تلك المخاطر والمغامرات، وبخاصة وأنه قد أدرك أن الحياة السياسية في بلاد المغرب

كانت متقلبة، عاصفة، لأن القبائل الكبيرة كانت تتحالف مع هذا السلطان، ثم تنقض ذلك التحالف إلى تحالف جديد، مما جعل السلاطين يعيشون حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، يقتل بعضهم البعض الآخر، ويتنافسون على المناصب، ويتزاحمون على السلطة.

ويبدو أن ابن خلدون عزم على أن يختار لنفسه منهجاً جديداً في الحياة، يوفر له الأمن والاستقرار، ذلك المنهج قد لا يدفعه بعيداً عن الحياة السياسية، إلّا أنه لا يريد أن يمارس ذلك الدور داخل القصور، ولهذا فإنه رفض أن يقبل منصب الحجابة عندما عرضها عليه سلطان تلمسان أبو حمو الذي كان متزوجاً من ابنة سلطان بجاية أبي عبدالله، صديق ابن خلدون.

وقد كان سلطان تلمسان غاضباً من مقتل عمه ووالد زوجته، ولهذا فقد أراد أن ينتقم من سلطان بجاية الجديد، إلّا أن جيشه قد انهزم أمام جيش ذلك السلطان.

ولعل حرص السلطان أبي حمو على اختيار ابن خلدون لكي يكون حاجباً له يعود إلى حرصه على أن يستفيد من مكانة ابن خلدون بين القبائل، وبخاصة وأن ابن خلدون عندما انتقل إلى «بسكرة»، بعد مغادرته «بجاية»، عمّق اتصاله بالقبائل، وأصبح شديد الصلة بهم، يفهم جيداً منطق التعامل معهم، ويعرف الطريق الأقرب لاستمالتهم.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الهدف الذي قصده السلطان أبو حمو من اختياره لمنصب الحجابة، لكي يستميل له قبائل «بجاية»، التي يطمع في الاستيلاء عليها.

وعلّق الأستاذ ساطع الحصري على هذه الفترة التي عاشها ابن خلدون في بسكرة بقوله:

«ولكنه مع كل ذلك، لم ينقطع عن الأعمال السياسية بتاتاً، بل استمر على مزاولتها، وظل يلعب دوراً هاماً في سياسة الدول المغربية، بطريقة جديدة، وأسلوب خاص، صار يخدم هذا السلطان أو ذاك عن طريق استئلاف القبائل واستتباعها، دون أن يتولى منصباً رسمياً، ودون أن ينتسب إلى حكومة من الحكومات».

«إنه كان قد اكتسب خبرة كبيرة في شؤون البلاد، وسيطرة معنوية على العشائر، وإقامته في بسكرة بين أهم مجالات العشائر البدوية، زادته خبرة على خبرته السابقة، وضاعفت سيطرته المعنوية عليها، إنه أصبح بارعاً في استمالة القبائل واستئلافها واستتباعها، ولا نغالي إذا قلنا إنه أصبح بمثابة الملتزم والمورد لتلك القوى المسلحة، إنه كان يوجه العشائر إلى خدمة السلاطين الذين يشايعهم»[1].

---

(١) انظر دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص٨١.

ويبدو أن سلطة ابن خلدون على القبائل كانت من الأسباب التي أدت إلى أن يكون موطن رغبة أو رهبة من السلاطين، الذين يتطلعون إلى توسيع حدود مملكتهم، ولهذا فإن ابن خلدون كان مضطراً لكي يتعاون مع الجميع، وأن يتقلب في مواقفه، لأنه لا خيار له في ذلك، فهو صاحب سلطة ونفوذ، ولذلك فهو مطلوب، فإذا لم يؤكد ولاءه بموقف يعبِّر عن ذلك الولاء، عن طريق دعوة القبائل واستمالتها، فإن ذلك سيجعله في موقف العداء من السلطة الغالبة، وفي هذه الحالة سوف يدفع ثمن ذلك الموقف المعادي.

وقد لاحظنا ذلك الموقف عندما طلب منه سلطان تلمسان أن يكون حاجباً له، ومقرباً في قصره، إلّا أنه رفض ذلك، مع أن هذا السلطان هو صهر صديقه المقتول سلطان بجاية، وبالرغم من هذا الرفض للمنصب فقد سخّر نفوذه لدى القبائل لدعم مركز سلطان تلمسان السلطان أبي حمو إلّا أن السلطان المريني عبدالعزيز سلطان المغرب الأقصى تطلّع إلى السيطرة على تلمسان، وأرسل جيوشه لاحتلالها، مما جعل سلطان تلمسان يهرب إلى الصحراء، في الوقت الذي خرج ابن خلدون من تلمسان، قاصداً الأندلس من جديد، ولكن لم يتمكن من ذلك لأن السلطان المريني قبض عليه، ثم أطلق سراحه لكي يعمل في خدمته، عن طريق دعوة القبائل في المغرب الأوسط إلى الدخول في طاعته، وقد قام ابن خلدون بهذه المهمة، وخدم سلطان المغرب خدمة جليلة وكبيرة، لأنه استطاع أن يقنع القبائل بمناصرة ذلك السلطان، ومحاربة السلطان أبي حمو صديقه السابق.

العودة إلى فاس:

ولم يستطع ابن خلدون البقاء في «بسكرة»، لأنه أنس في نفس أميرها أحمد بن يوسف تغيراً وانقباضاً، وعندئذ غادر بسكرة إلى تلمسان، وفي الطريق بلغه نبأ وفاة السلطان عبدالعزيز، وتولية ابنه السعيد في كفالة وزيره ابن غازي، وكان ذلك عام ٧٧٤هـ وعندئذ قرر التوجه إلى فاس، إلّا أن أبا حمو صديقه القديم الذي اشترك في التحريض عليه، أرسل عصابة من الأشقياء اعترضت طريقه في الصحراء، وسلبت كل ما معه، ولم يستطع ابن خلدون أن ينجو إلّا بصعوبة بالغة، وأخيراً استطاع الإفلات من ذلك الأسر، ووصل إلى فاس في حالة سيئة، استقبله الوزير ابن غازي الذي استبد بالأمر في فاس، وأكرمه وشمله برعايته.

ووصف ابن خلدون هذه المرحلة بقوله[1]:

«ولما كنت في الاعتماد في مشايعة السلطان عبدالعزيز ملك المغرب... وأنا مقيم ببسكرة،

---

(١) انظر التعريف ص٢١٦.

في جوار صاحبها، أحمد بن يوسف بن مزني . . . فلم أشعر إلّا وقد حدثت المنافسة منه في استتباع العرب ووغر صدره، وصدقه في ظنونه وتوهماته، وطاوع الوشاة فيما يوردون على سمعه من التقول والاختلاط وجاش صدره بذلك.

وارتحلت من بسكرة بالأهل والولد في يوم المولد الكريم سنة أربع وسبعين، متوجهاً إلى السلطان وقد كان طرقه المرض، وما هو إلّا أن وصلت مليانة من أعمال المغرب الأوسط، فلقيني هناك خبر وفاته، وأن ابنه أبا بكر السعيد نُصِّب بعده للأمر في كفالة الوزير أبي بكر ابن غازي».

ثم يضيف كيف أوعز أبو حمو، بعد استيلائه على تلمسان إلى بني يغمور أن يعترضوا ابن خلدون بحدود بلادهم، وما أصابه بعد ذلك من الاحتجاز وسلب الأموال إلى أن وصل إلى فاس، ووصف ذلك بقوله[1]:

«فلقيني من بر الوزير وكرامته، وتوفير جرايته وإقطاعه فوق ما أحتسب، وأقمت بمكاني من دولتهم، أثير المحل، فابه الرتبة، عريض الجاه منوه المجلس».

وقبل أن يستقر الأمر بابن خلدون في فاس، في رحاب الوزير ابن غازي القائم بأمر الدولة، ابتدأت الأحداث تتلاحق في فاس، من جديد، نتيجة بروز أميرين يطالبان بعرش المغرب، هما الأمير أحمد ابن السلطان أبي سالم، الذي كان معتقلاً في طنجة، والأمير عبدالرحمن المريني الذي أطلقه سلطان بني الأحمر في غرناطة، وأرسله لمطاردة نفوذ الوزير المستبد ابن غازي، واستطاع هذا التحالف بين الأميرين أن يحقق لهما النصر، وزحفت جيوشهما إلى فاس، التي تحصن بها الملك السعيد ووزيره ابن غازي، وسرعان ما أذعن ابن غازي أمام جيش خصومه، وأعلن استسلامه، وعندئذ أصبح السلطان أحمد أبو العباس ملكاً على المغرب سنة ٧٧٦هـ.

ووجد ابن خلدون نفسه مطوقاً من جديد بمشاعر الكراهية وعدم الثقة به، في عهد السلطان الجديد أبو العباس أحمد، وأدرك عندئذ أن المغرب لم يعد موطناً صالحاً لاستقراره بعد تلك الأحداث المتلاحقة، والتحالفات المتناقضة التي جعلت ابن خلدون، تائهاً في صحراء قاحلة، يبحث عن الأمن فلا يجده، ويتطلع إلى الاستقرار فلا يحصل عليه، وأصبح جميع السلاطين والأمراء لا يثقون بخطواته، ولا يطمئنون إلى ولائه، بعد تلك الرحلة الطويلة التي قضاها متنقلاً من قصر إلى آخر، ومن أمير إلى أمير، يعطي الولاء ثم ينقضه، ويدعو إلى البيعة ثم يحرض على الثورة.

وتطلع ابن خلدون من جديد إلى الأندلس، إلى تلك الأرض الجميلة الخضراء، التي أكرمه

(١) انظر التعريف ص٢١٨.

سلطانها، وأنزله منزلة كريمة، ورعاه أجمل رعاية، ثم غادرها بسبب رسالة وصلته من أمير بجاية لكي يكون حاجباً عنده، وأمضى عشر سنوات من عام ٧٦٦هـ إلى عام ٧٧٦هـ، متنقلاً بين مدن المغرب الأوسط والأقصى، في بجاية وبسكرة وتلمسان وفاس، يدعو إلى تأييد سلطان ويعمل معه، ثم ينتقل من جديد إلى سلطان آخر، يواليه ويعاهده على الولاء.

وهكذا مرت الأيام ثقيلة كئيبة، تمضي ببطء، وكان ابن خلدون خلال هذه الفترة يفقد يوماً بعد يوم ذلك النشاط وتلك الحيوية التي كان يملكها، والتي كانت تدفعه إلى المغامرة، وأحياناً المقامرة بحياته ومكانته، ولم يعد الآن يتطلع إلى ما كان يتطلع إليه من قبل، لقد أرهقته السياسة، بعد أن استمع إلى ندائها الجميل، وأصبح يلهث بعد تلك الرحلة الطويلة، يتطلع إلى يوم يستعيد فيه ذاته ووعيه، وينعم فيه بالأمن والاستقرار.

ولكن. . هل يستطيع ابن خلدون أن يحقق ذلك الحلم الجميل، إن تاريخه السياسي سوف يلاحقه، ولن يتركه ينعم بما يحلم به من استقرار، لأن أصدقاءه يخشون من حركته أن تنقلب إلى ثورة، وأعداءه يخشون من وجوده أن يؤلب عليهم القبائل، وقد أصبح خبيراً بمنعطفات العمل السياسي، ومتمكناً من الرؤية السديدة، وعارفاً كل المعْرفة مواطن القوة والضعف في كيان الملك والسلطة والحكم.

قد نظلم ابن خلدون إن اتهمناه بالتقلب والتآمر وعدم الأخلاقية، وقد نسيء إليه إن وصفناه بالميكافيلية، ولكن قد ننصفه إذا قلنا أنه سيء الحظ، كانت النكبات تلاحقه، أينما ذهب، فإذا استقر في مكان طارده الوشاة والحساد، لأنه يملك ما لا يملكون من ذكاء وموهبة وإحاطة ورأي وسداد، وإن تحرك أو تنقل طاردته الأقاويل بالإشاعات، مرددة صدى حركته، متوقعة ثورات ومؤامرات، لا أظن أن ابن خلدون، يمكن أن يقوم بها.

خامساً: أثر المحنة في نفسية ابن خلدون:

ضاقت بلاد المغرب بابن خلدون، وأنهكته تلك الرحلة الحزينة، وقرر أن يبحث عن الاستقرار وأن ينقطع إلى الدرس والتأليف، وتطلع إلى الأندلس إلى بلاد ملوك بني الأحمر في غرناطة.

لم يعد صديقه الوفي الذي تنكر له في غرناطة لسان الدين ابن الخطيب وزيراً أو مستشاراً لقد أصابه ما أصاب ابن خلدون من آلام، بعد أن غضب عليه السلطان، وغادر الأندلس إلى المغرب خوفاً من بطش السلطان، واستقبله بلاط المغرب مما جعل العلاقات بين سلطان الأندلس وسلطان المغرب متوترة وسيئة، وأصبح كل منهما يسعى في إثارة المشكلات للآخر وتحريض الأمراء الطامعين في السلطة.

ولهذا فإن رحلة ابن خلدون إلى الأندلس لم تلق ترحيباً من سلطان المغرب الذي خشي أن يسعى ابن خلدون خلال مقامه في الأندلس إلى تعكير العلاقات بين الأندلس والمغرب، ففي الأندلس يخشون من ابن الخطيب الذي يعيش في فاس، وفي المغرب يخشون من ابن خلدون الذي نزح إلى الأندلس.

وأخيراً وجد ابن خلدون نفسه ضحية ظروف جديدة، فقد أثار خصومه عليه أنه صديق وفيّ لصاحبه القديم لسان الدين ابن الخطيب الذي يخشى منه حكام الأندلس ويتطلعون إلى الخلاص منه، وعندئذ وجد سلطان المغرب فرصة للتشكيك في ابن خلدون، وطالب بعودته إلى المغرب.

وتم الاتفاق على إقصاء ابن خلدون من الأندلس إلى المغرب الأوسط ووصل ابن خلدون إلى مرسى هنين في تلمسان، وكان السلطان أبو حمو قد استعاد سلطته فيها، وخشي ابن خلدون من سلطان تلمسان، الذي كان يؤلب القبائل ضده، إلا أن ذلك السلطان فكر في الاستعانة بابن خلدون لاستئلاف قبائل «الدواودة» لكي يكونوا في طاعته.

وقد وصف ابن خلدون رحلته إلى الأندلس التي تمت سنة ست وسبعين، حيث استقبله السلطان في البداية بالبر والكرامة وحسن النزل على عادته، والتقى بالفقيه أبي عبدالله بن زمرك كاتب السلطان ابن الأحمر ووسّطه لكي يسعى له في السماح لأُسرته باللحاق به، إلا أن أهل الدولة في فاس خاطبوا السلطان ابن الأحمر في أن يرجعني إليهم، فأبى من ذلك، فطلبوا منه أن يجيزني إلى عدوة تلمسان وأبدوا له أني كنت ساعياً في خلاص ابن الخطيب، ولما بلغ سلطان الأندلس ذلك، استوحش لذلك وأسعفهم بإجازتي إلى العدوة، ونزلت بهنين، والجو بيني وبين السلطان أبي حمو مظلم.

وبعد ذلك استدعاه السلطان أبو حمو وكلفه السفارة إلى بعض القبائل فاستوحشت منه ونكرته على نفسي لما آثرته من النهي والانقطاع، وأجبته إلى ذلك ظاهراً، وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت إلى البطحاء، فعدلت ذات اليمين إلى منداس، ولحقت بأحياء أولاد عريف، قبلة جبل كزول، فنقلوني بالتحفي والكرامة، وأقمت بينهم أياماً حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان، وأحسنوا العذر إلى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة. . . فأقمت بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتحضت زبدتها وتألقت نتائجها[1].

---

(١) انظر المصدر السابق ص١٠٣٩ـ١٠٤٠.

وبذلك انتهت مرحلة هامة من مراحل التكوين السياسي، والتجربة الذاتية العميقة، التي أثْرت فكر ابن خلدون، وأغنت آراءه، وعمّقت مفاهيمه، وجعلته في فكره ومؤلفاته لا يكتب كتابة نظرية، كما يكتب غيره من المؤلفين، وإنما يدوِّن تاريخ تجربته الذاتية، وتاريخ عصره، من خلال تلك التجربة الغنية الخصبة، المليئة بالنكسات والنكبات.

إن من الصعب أن نحكم على مواقف ابن خلدون بالتقلب والانتهازية، وأن نصف شخصيته بعدم الأخلاقية، لأن ذلك قد يكون صحيحاً في مجال الرؤية الشخصية الضيقة ذات الطبيعة المثالية، التي تنظر للمواقف نظرة مجردة عن العوامل المحيطة بها والمؤثرة في صياغتها، فابن خلدون، هو جزء من ذلك المجتمع الذي عاش فيه، يتحرك بحركته، ويتأثر بظروفه، وتلك ظروف لم يصنعها ولم يشارك في صنعها، بل هي أقوى منه، قد تكون مشاركته هي استجابة لتلك الحركة المفروضة عليه، كممثل في رواية، ليس هو البطل فيها، وإنما هو شاهد ومشارك.

قد يكون ابن خلدون بالنسبة لعصره شخصية متميزة، فيما تمتاز به من مواهب، وفيما تختص به من خصال، وهي خصال لا يمكن الحكم عليها من خلال تقلب مواقفه السياسية، وتعدد ولاءاته وتباين عواطفه، فذلك أمر لا يملكه، ولا يمكن استنتاج طبيعة شاذة في شخصيته، وقد وجدنا في تاريخه السياسي أنه كان مطارداً باستمرار، من قِبَل الوشاة والحسّاد الذين كانوا يجدون في خصاله من التميز والتفوق ما يخشون على أنفسهم ومكانتهم منه، فكانوا يطاردونه، ويتآمرون عليه، ثم يجدون أنفسهم أمامه من جديد، يحتاجون إلى رأيه، ونصحه ومواهبه.

من حق ابن خلدون، أن يحس بعمق الجرح في كيانه، بعد ذلك التاريخ الذي يعتبر مأساة حقيقية، ولا أدري هل استطاع ابن خلدون أن يحتفظ بقدراته على متابعة ذلك التاريخ، وهو يرى في كل عام، أو أقل من ذلك، أو أكثر، نكبة أو نكسة، تهد في نفسه ما بناه من آمال، وتضعف في كيانه تلك الرغبة وذلك الطموح، حتى وجدناه في المراحل الأخيرة من تاريخ حياته السياسية يستسلم لقدره، وينكمش على نفسه، ويختار تلك العزلة التي فرضها على نفسه في قلعة ابن سلامة، يخط بقلمه تجربته، ويحلل تلك الأحداث والمواقف من منظور جديد، يسلط الضوء على الأسباب والبواعث، ويجعل التاريخ مصدراً للإلهام، ويفسر مواقف الانتصار والهزيمة من خلال عوامل نفسية وذاتية ومؤثرات خارجية تصنع الحدث وتسهم في تكوين ملامحه.

لم تكن قلعة ابن سلامة موطن عزلة وإنما كانت موطن تأمل، أعاد فيها تقديم تجربته، وكأن ذلك التاريخ الذي عاشه في وسط الأحداث مشاركاً ومراقباً كان يريد به أن يكون مقدمة لكتابة المقدمة، ومسرحاً حقيقياً يراقب من خلاله سير الأحداث، ليصوغ نظريته في الفكر السياسي والفكر الاجتماعي.

في تلك القلعة كانت بداية ابن خلدون الفكرية حيث انصرف بكليته إلى التأليف والتدوين، ولهذا فقد جاءت مقدمته رائعة، لأنها نابعة من تجربة واقعية، ولولا ذلك التاريخ المليء بالأحداث والنكبات لما استطاع ابن خلدون أن يدوّن مقدمته، ولا أن يقدِّم ذلك الفكر الحي المبدع الذي سبق به عصره، وتفوق به على جميع مَنْ سبقوه في ميدان الفكر.

لقد كانت مأساة ابن خلدون قاسية، لأنه أراد أن يحقق بعض طموحه، ولكن كان يواجه باستمرار بالنكبات والهزائم تلاحقه، وكادت أن تقضي عليه أكثر من مرة، كما قضت على صديقه الوزير المستبد بأمر غرناطة، لسان الدين ابن الخطيب، الذي وجد نفسه فجأة في سجن رهيب أحرقت كتبه، ثم قُتل في ذلك السجن وأُحرقت جثته.

مما يمتاز به ابن خلدون أنه كان حاد الذكاء، ولعل ذكاءه الحاد هو الذي جعله يواجه تلك الأحداث بشجاعة، يتقدم ويتراجع في الوقت المناسب، لا يغامر ولا يقامر، ينتقل بسرعة من ضفة إلى أُخرى، لا لأنه متقلب المزاج، متعدد الولاء، ولكن لأن الأحداث كانت أقوى منه، ولا يستطيع أن يواجه ذلك المد الصاخب العابث أحياناً، بموقف ثابت، أو بولاء مخلص.

لا شك أن مقتل صديقه لسان الدين ابن الخطيب ترك في نفسه أعمق الأثر، ليس لأن ابن الخطيب كان بريئاً مما نُسب إليه، ولا لأنه كان أفضل من غيره خلقاً وثباتاً، ولكن لأن ابن الخطيب كان يمثل ظاهرة بالنسبة لعصره، وكانت محنته قاسية لأنها تمثل أيضاً أخلاقية ذلك العصر وتقلباته.

وأظن أن ابن خلدون الذي كان طامحاً بالمناصب السياسية في بداية حياته، لم يعد كذلك فيما بعد، فقد ابتدأ يبحث عن العزلة، ويتطلع إليها كما كان يتطلع إلى السياسة من قبل، ولم يكن من اليسير عليه أن يخرج من دائرة الضوء في الوقت الذي كانت الأضواء مسلّطة عليه تخشى من حركته، وتتابعه بدقة، وكأنها تتوقع منه خطراً يمكن أن يغرق به خصومه.

ولعل من أهم نكباته أثراً في نفسه تلك النكبة الكبيرة التي مُني بها بعد عودته من الأندلس إلى بجاية لكي يكون حاجباً لدى الأمير أبي عبدالله محمد بن أبي زكريا الحفصي الذي أصبح أميراً على بجاية، بعد أن استرد الإمارة من يد خصومه، وفرح ابن خلدون بذلك كل الفرح، وغادر الأندلس على عجل، ولا أظن أنه كان يغادر الأندلس لولا تلك الدعوة التي وصلت من أمير بجاية، وكان يمكن له أن يستمر في كنف السلطان محمد بن يوسف ملك غرناطة، الذي فتح له قلبه وأكرمه كل الإكرام، وبالغ في رعايته والترحيب به، ولا أظن أن الوزير ابن الخطيب كان يمكن له أن يوغر صدر السلطان بابن خلدون، لأن ذلك قد يكون خطراً على ابن الخطيب نفسه، لأن ابن خلدون كان موطن ثقة السلطان ومحبته.

كانت نكبة بجاية بالنسبة لابن خلدون من أهم النكبات في حياته، لأنها تركت في نفسه جرحاً عميقاً، ودفعته دفعاً قوياً لكي يعيد النظر في مطامحه السياسية، ولذلك نستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون بعد تلك النكبة لم يعد هو نفسه ابن خلدون الذي عرفناه من قبل.

أصبح يتطلع إلى العزلة، وربما ابتدأت لديه خلال هذه الفترة «نزعة صوفية» ظهرت عليه فيما بعد، عندما وصل إلى مصر، ليعيش بقية حياته هناك.

ومن حق ابن خلدون اليوم علينا أن ننصفه، مما وُجه إليه من نقد، لا لأجله، وما أظنه بحاجة إلى ذلك، ولكن لأجل الحقيقة، لكي يكون ابن خلدون ذلك المؤرخ والمفكر في الموطن الذي يستحقه، وفي المنزلة التي تليق به.

لقد كان العصر الذي عاش فيه، عصراً اختلطت فيه الأوراق، وتعثرت فيه الخطوات، وأصبح من العسير على أمثال ابن خلدون أن يعايش ذلك العصر، وأن يحني هامته أمام نكباته، لأن ذلك مما يضعف الإنسان، ويقلل من قيمته.

ومن حقنا أن نتساءل الآن عن دور تلك الأحداث والنكبات السياسية التي رافقت حياة ابن خلدون خلال تجربته السياسية من سنة ٧٥٠هـ إلى سنة ٧٧٦هـ، في تكوين فكره وصياغة تصوراته، ذلك أن ابن خلدون لم يكن مجرد عالِم يحفظ النصوص، ثم يشرحها أو يعيد صياغتها في تأليف جديد، وإنما كان مفكراً أصيلاً شارك مشاركة فعّالة في إعادة صياغة العلوم الاجتماعية، وأضاف إضافات حقيقية في مجال المعرفة الإنسانية، ومن حقنا الآن أن ندرس الفكر الخلدوني كفكر متميز، له خصائصه ومقوماته، وهو فكر متكامل، نجد معالمه في رؤيته السياسية، وفي نظرياته الاجتماعية، وفي تصوراته الدينية.

لا شك أن المقدمة كانت بالنسبة لابن خلدون رؤية ذاتية، وحصيلة تجربة شخصية، استطاع من خلالها أن يدوِّن آراءه وتصوراته، محللاً فكره القديم الذي تلقاه عن أساتذته، مضيفاً إليه تصوراً جديداً، معتمداً على التجربة والواقع.

ولعلي هنا أجد معالم تفسير مقبول لظاهرة فشل ابن خلدون في عمله السياسي، ذلك أن ابن خلدون كان يغلب عليه النظر التأملي، وكان يلاحق الحدث ويفسره ويؤوله، ويستنتج منه مما كان يجعله باستمرار كثير التوقع والتنبؤ، ولعل هذا السبب هو الذي جعله يخرج من إطار العمل السياسي، منقذاً نفسه من مصير لا بد أن يصير إليه، في زحمة الأحداث، ولعل مقتل صديقه لسان الدين ابن الخطيب في نفس الفترة الزمنية بطريقة مؤثرة تركت في نفسه بصمات من الألم والحزن واليأس.

ولا أدري هل كان يتاح لابن خلدون أن يكتب مقدمته عارضاً فيها آراءه وتصوراته، لو كان في منصب سياسي، لا أظن أنه كان قادراً على ذلك، لأن العمل السياسي يجعله في موطن إلقاء الضوء، وموطن الحسد والوشاية، ومن اليسير على خصومه أن يوغروا صدور السلاطين والأمراء ضده، معتمدين في ذلك على أفكاره المدوّنة في كتبه، ناسبين إليه أوصاف المروق والإلحاد والجهل والتطاول، طالبين بإنزال أقسى العقوبات بحقه، حتى يستقيم أمر الفكر، لحماته الذين لا يعرفون عنه أكثر مما يعرفه غيرهم من الناس.

كانت قلعة ابن سلامة بالنسبة لابن خلدون، هي مقدمة لا بُدَّ لها لكتابة المقدمة، وكانت نكباته المتلاحقة من أهم شروط الكتابة الموفقة، وكانت مشاعر اليأس التي سيطرت على نفسه، وجعلته يتطلع إلى العزلة، من أهم العوامل التي دفعته إلى مرحلة الفكر، ومرحلة التأمل، لكي يسترد أنفاسه اللاهثة، بعد رحلة مضنية قاسية طويلة.

سادساً: المحطة الأخيرة لابن خلدون في بلاد المغرب: قلعة ابن سلامة:

وأخيراً.. تعب ابن خلدون.

أرهقته السياسة، وأنهكت قواه، وأضعفت مطامحه، وأدخلت اليأس إلى نفسه، ودفعته دفعاً قوياً إلى العزلة، إلى تلك القلعة النائية التي شيدت فوق موقع مرتفع، يطل على سهول ممتدة، تقع في مقاطعة وهران الجزائرية، وتسمى أيضاً «قلعة تاوغزوت» وكانت من قبل رباطاً لبعض المنقطعين من القبائل العربية، وتنسب القلعة إلى سلامة بن علي بن نصر بن سلطان رئيس إحدى القبائل البدوية التي حكمت تلك المنطقة[1].

وصل ابن خلدون إلى تلك القلعة سنة ٧٧٦هـ الموافق ١٣٧٤م، وكان قد بلغ من العمر الثانية والأربعين على التاريخ الميلادي، والرابعة والأربعين على التاريخ الهجري، لأن مولده كان سنة **٧٣٢هـ - ١٣٣٢م**.

وحاول أن يعتزل في تلك القلعة، وأن ينصرف عن الحياة السياسية التي شارك فيها، وتنقل في معظم دول المغرب والأندلس، متولياً أكبر المناصب حيناً، أو ملقى به في السجن حيناً آخر، تتعقبه الوشايات والدسائس، وتلاحقه نظرات الحسد والضغينة، متهمة إياه بما صح وبما لم يصح من الأوصاف التي كانت تؤخذ عليه.

قال في ذلك[2]:

«ولما نزلت بقلعة ابن سلامة بين أحياء أولاد عريف، وسكنت منها بقصر أبي بكر بن عريف

---

(١) انظر هامش التعريف ص٢٢٨.

(٢) انظر التعريف ص٢٣٠.

الذي اختطه بها، وكان من أحفل المساكن وأوثقها، ثم طال مقامي هنالك، وأنا متوحش من دولة المغرب وتلمسان، عاكف على تأليف هذا الكتاب».

بداية تدوين المقدمة:

وكتب ابن خلدون في تلك القلعة مقدمته الشهيرة، وكان يريد بتلك المقدمة أن تكون مقدمة لكتابه الشهير «كتاب العِبَر» التي عكف على تأليفه وإعداده، معتمداً في ذلك على حفظه وذاكرته، مدوناً فيه أخبار المغرب وأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله، إلّا أنه توسع فيما بعد، وأراد أن يكون ذلك التاريخ عاماً لجميع الأمم المعروفة في عصره.

ويعتبر كتاب «المقدمة» من أهم الكتب الجديرة بالدراسة والاهتمام، لأنها تتضمَن أروع ما أنجبه مفكر في ذلك العصر في ميدان الدراسات الاجتماعية، وهو من الكتب التي أضافت الكثير إلى الفكر الإنساني.

وإننا نفخر اليوم بهذا الجهد والفكر الذي ساهم به ابن خلدون في دعم الفكر الإسلامي، وفي إخصاب جوانبه الإنسانية، وفي إثراء دراساته وتوسيع دائرة اهتماماته.

بقي ابن خلدون مدة أربع سنوات في تلك القلعة، متفرغاً للعلم، جاداً في التأليف، إلّا أنه شعر أن كتابة التاريخ تحتاج إلى توثيق معلوماته والرجوع إلى المصادر، ولم يكن ذلك متوفراً لديه في تلك القلعة، فاضطر للبحث عن مكان آخر، تتوفر فيه المراجع.

ولم يرغب في العودة إلى بلاد المغرب الأقصى والأوسط، حيث كان مشاركاً في الأحداث السياسية، وربما خشي أن تشده السياسة من جديد، أو يجد نفسه مرغماً على العمل فيها، ولهذا فقد فكر في العودة إلى بلده تونس بعد غياب طويل عنها دام أكثر من سبع وعشرين سنة.

وكان على عرش تونس في ذلك الحين السلطان أبو العباس، صديقه القديم الذي انتزع بجاية من يد صديق ابن خلدون الوفي أبي عبدالله محمد، ثم قامت جيوش السلطان أبي العباس بالاستيلاء على تونس وجميع الثغور التابعة لها، ولم تكن علاقات ابن خلدون طيبة معه، لأنه تحالف مع خصومه.

وقال ابن خلدون في ذلك[1]:

«وتشوقت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد بالأمصار، بعد أن أمليت الكثير من حفظي، وأردت التنقيح والتصحيح، ثم طرقني مرض أوفى بي على الثنية، لولا ما تدارك من لطف

---

(١) انظر التعريف ص٢٣٠.

الله، فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس، حيث قرار آبائي، ومساكنهم، وآثارهم، وقبورهم، فبادرت إلى خطاب السلطان بالفيئة إلى طاعته، والمراجعة، وانتظرت، فما كان غير بعيد وإذا بخطابه وعهوده بالأمان، والاستحثاث للقدوم، فكان الخفوف للرحلة».

وغادر ابن خلدون قلعة ابن سلامة بعد أن أمضى فيها أربع سنوات، معتزلاً الناس، عاكفاً على التأليف والكتابة، في شهر رجب ٧٨٠هـ إلى تونس، ولما وصل إليها رحّب به السلطان أبو العباس، وحياه أجمل تحية، وأكرم وفادته، وبرّ مقدمه، وبالغ في تأنيسه ورعايته، وشاوره في مهمات أموره، وأعد له ما يحتاج إليه من سكن مريح، ومعاش يوفر له أسباب الراحة والاستقرار، واستقدم أسرته من أحياء بني عريف، واستقر في تونس متفرغاً للعلم، يدرِّس طلابه، ويتمم تاريخه الذي بدأه من قبل، ويوثق رواياته عن طريق الرجوع إلى المصادر المعتمدة.

واتسعت دائرة شهرة ابن خلدون في تونس، بعد أن كانت شهرته قد سبقته إليها، والتف طلبة العلم حوله، يتابعون دروسه بإعجاب، ويتناقلون آراءه وأفكاره، ويتداولون أخباره مما أثار حسد العلماء، ونقموا عليه، وابتدأت من جديد الدسائس تلاحقه وتطارده، وتفسد أقواله وآراءه، وكان يقود هذه الحملة شيخ الفتيا في تونس محمد بن عرفة الذي كان يتبوأ مكانة رفيعة بين علماء المالكية في تونس.

السلطان يكرِّم ابن خلدون:

ويقول ابن خلدون بأن السلطان أقبل عليه واستدعاه لمجالسته، والنجي في خلوته، مما دفع بطانته إلى السعاية به، ودفعوا الشيخ ابن عرفة الذي لاحظ انثيال طلبته على ابن خلدون، وهجرهم لدروسه ومجالسه، فعظم عليه ذلك واشتدت غيرته، واجتمعت بطانة السلطان به واتفقوا على السعاية بابن خلدون، إلّا أن السلطان أعرض عنهم، وكان ما أوغروا صدر السلطان به أن نسبوا إليه في مجلس السلطان القصور عن امتداحه، وقالوا للسلطان: «إنما ترك ذلك استهانة بسلطانك لكثرة امتداحه للملوك قبلك»، إلّا أن جميع تلك السعايات لم تنجح، لأن السلطان كان معرضاً عن سماعها.

وعندما تقدم ابن خلدون بتقديم النسخة الأولى من كتابه إلى السلطان أبي العباس، أنشده قصيدة طويلة ينوه فيها به ويعتذر عن عدم امتداحه، ويصف له كتابه ويرجوه قبوله، وهذه بعض أبيات القصيدة:

هل غير بابك للغريب مؤمل　　　أو عن جنابك للأماني معدل

هي همـة بعثت بك على النـوى   عزمـاً كمـا شحـذ الحسـام الصيقل
متبـوأ الـدنيـا ومُشجـع المنى   والغيث حيث العـارض المتهلل
حيث القصـور الـزاهـرات ضيفة   تُعنى بهـا زُهـرُ النجـوم وتحفـل
حيث الخيام البيض يُرفـع للعـلا   والمكـرمـات طرافُهـا المتهـدِّلُ
حيث الحمى للعـز في ساحـاتـه   ظل أفـاءتـه الـوشيج الـذبـلُ

. . . .

قومٌ أبـو حفص أبٌ لهـم ومـا   أدراك والـفـاروق جـدٌّ أولُ
نسب كمـا اطـردت أنـابيب القنا   وأتـى على تقـويمـهـن معـدِّلُ
سامٍ على هام الـزمـان كأنـه   للفـخـر تاج بالـبـدور مكـلَّلُ
فضَـلَ الأنـام حديثُهم وقـديمُهم   ولأنـت إن فضلوا أعـزُّ وأفضـلُ
وبنـوا على قُلَل النجـوم ووطـدوا   وبنـاؤك العـالي أشـدّ وأطـولُ

هذا أميرُ المـؤمنين إمـامنـا   في الـدين والـدنيا إليه المـوئـلُ
هذا أبـو العـبّـاس خيرُ خليفـة   شهـدت له الشيم التي لا تُجهـلُ
مستنصـرٌ بالله في قهـر العـدا   وعـلى إعـانـة ربـه متـوكـلُ
سبق الملوك إلى العـلا متمهـلاً   لله منـك السـابقُ المتمهـلُ
فلأنـت أعلى المـالكين وإن غدوا   يتسـابقـون إلى العـلاء وأكمـلُ
قايسْ قديمـاً منكـم بقـديمـهـم   فالأمـر فيه واضـح لا يجـهـلُ

ثم يقول له معتذراً عن عدم مدحه:

مولاي غاضـت فكـرتي وتبـلّدت   مني الطبـاع فكـل شيء مشكـلُ
تسمـو إلى دَرَك الحقـائق همتي   فأصـد عن إدراكـهـن وأعـزَلُ
وأجـدّ ليلي في امتـراء قريحتي   وتعـود غوْراً بينمـا تسترسـلُ
فأبيت يعتلج الكـلام بخـاطـري   والنظم يشـرد والقـوافي تُجفـلُ
وبنـات فكـري إن أتتـك كليلةً   مرهـاء تخطر في القصور وتخطِلُ
فلهـا الفخـار إذا منحتَ قبـولهـا   وأنـا على ذاك البليغ المقـولُ

ثم يذكر ابن خلدون كتابه بقوله:

وإلـيك من سير الـزمـانِ وأهـله   «عبـر» يدين بفضلهـا مَنْ يعـدِلُ
صحفـاً تترجم عن أحـاديث الألى   غبـروا فتُجمِـلُ عنهم وتُفصِّـلُ

تبـدي التبـابـع والعمـالق سرهـا | وثمـود قبـلهـم وعـادُ الأوّلُ
والـقـائـمـون بملةِ الإسـلام من | مضـر وبـربـرهـم إذا ما حُصِّلوا
لخصتَ كتب الأولين لجمعهـا | وأتيـتُ أولـهـا بمـا قد أغـفَـلوا
وألَـنْت حوشي الكـلام كأنـمـا | شُرُد الـلغـات بهـا لنـطقي ذُلَّـلُ
أهـديت منـه إلـى علاك جواهـراً | مكـنـونـةً وكـواكـبـاً لا تأفـلُ
وجعلتـه لصـوانِ ملكِـكَ مفخـراً | ينـأى الـندى به ويزهـو المِحفَـلُ
والله ما أسـرفـت فيمـا قُلتُـه | شيئـاً ولا الإسـراف ممّـا يجمـلُ
ولأنت أرسـخُ في المعـارف رتبـة | من أن يمـوّه عنـده متـطفـلُ
فمـلاك كلِّ فضـيلة وحـقـيقـةٍ | بيديك تعـرف وضعهـا إن بدّلـوا
والـحق عنـدك في الأُمـور مقـدّم | أبـداً فمـاذا يدعـيهِ الـمـبـطلُ
والله أعـطاك الـتـي لا فوقـهـا | فاحـكمْ بمـا ترضى فأنتَ الأعـدلُ
أبـقـاك ربـك للعـبـاد تَربُّـهـم | فالله يخـلقـهـم ورعيُك يكـفـلُ

وتكاثرت جهود الحساد، وتعددت أوجه السعاية ضد ابن خلدون، بقيادة الشيخ ابن عرفة شيخ الفتيا في تونس، وكان من أشد خصوم ابن خلدون، إلاّ أن السلطان كان يعطف عليه، ولا يسمع لما يقوله حُسّاده، ويغض الطرفُ عمّا يوغرون به صدره من أقوال.

وبـالرغم من أن جميع وشايات الحُسّاد قد فشلت، لأن السلطان لم يلتفت إليها، فإن ابن خلدون ابتدأ يشعر بصعوبة الاستمرار في تونس، نظراً لما خلفته هذه الأعمال في نفسه من أثر، وبخاصة وأن ابن خلدون قد سئم هذه الدسائس، ولم تعد نفسه قادرة على التعامل معها، أو الصبر عليها، لأنه قرر أن ينسحب من حياة القصور إلى العلم والدرس، وأدرك خصومه هذه الرغبة في نفسه، فقرروا أن يدفعوا السلطان إلى أن يكلفه بالسفر معه في رحلاته وحروبه، وكان ابن خلدون قد تعب من الرحلة الطويلة، وابتدأت نفسه تهفو إلى الراحة، والعزلة، يعيش بين أُسرته، وكتبه وطلابه.

ولما استدعاه السلطان لمرافقته في إحدى حملاته لإعادة الأمن إلى بعض ثغوره، ضاق ابن خلدون بذلك، ولكنه لم يستطع أن يعتذر عن ذلك، وعزم على أن يغادر تونس، إلى مكان بعيد، لا يجد فيه ما وجده في بلاد المغرب والأندلس من متاعب.

وقرر ابن خلدون أن يذهب إلى الحج، وهو يفكر في الذهاب إلى مصر، واستأذن السلطان في ذلك، وتوسل إليه في تخلية سبيله لأداء الفرض، وأذن له، وخرج ابن خلدون إلى المرسى ليأخذ السفينة التي ستقله إلى مصر، واحتشد أصدقاؤه وتلاميذه، وهم يودعونه الوداع الأخير، في رحلته من المغرب إلى المشرق، في منتصف شعبان ٧٨٤هـ.

وبذلك انتهت مرحلة خصبة وغنية من تاريخ ابن خلدون، وهي مرحلة كانت مليئة بالحركة والنشاط، والمغامرة والطموح، كان ابن خلدون فارس ميدان لا يقهر، في ميدان السياسة عرف مداخل السياسة ومخارجها، كان صديقاً للملوك والأمراء، ولكنه كان يأبى الضيم والظلم والخنوع، يتطلع للمعالي، ويعمل لها، ولا يرضى أن يكون في الموطن الذي لا يليق به كان يريد لنفسه أن يكون سيداً، في كل موقع وموطن، سيادة تتناسب مع قدراته وذكائه.

وفي نفس الوقت فإن أعداءه كانوا يخشون منه، ويعملون لاستمالته، لأنه كان قوي الصلة مع زعماء القبائل، يملك ناصية الإقناع، يعرف مداخل القبائل، وعلاقاتها، ومطالبها، وأهم من ذلك كان يعرف لغة التخاطب معهم، ويتقن فهم ما يريدون.

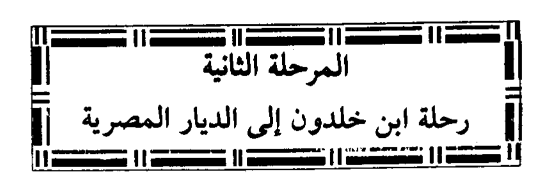
وحرصت دول المغرب والأندلس أن تستفيد من قدراته وكفاءاته، إلّا أنه كان لا يعطي من نفسه ووفـائه إلّا بمقدار، وهو مقدار يرتبط بقناعته، بمدى جدارة ذلك العطاء، ولهذا فقد وجدناه في مواطن عدة يعلن الولاء، وهذا أمر لا خيار له فيه، وبخاصة عندما يجد أن أحد الوزراء قد استبد بالسلطة والأمر، إلّا أنه كان في نفس الوقت يسعى إلى الوقوف مع الشرعية، والتحريض على كل مَنْ يتجاوز تلك الشرعية.

ومهما يكن من أمر، فإن ابن خلدون كان ظاهرة عصره، وهي ظاهرة تحمل كل الخصائص الإيجابية والسلبية لذلك العصر، ولهذا فإن دراسة تاريخ ابن خلدون تحتاج إلى دراسة جديدة، لفهم الأبعاد الاجتماعية والسياسية والتاريخية لأسباب محنته، وهي ليست أسباباً تتوقف عند حدود الانقلابات المتعاقبة، وإنما تتعلق بسلوكية خاصة كانت سائدة في ذلك العصر، في إطار التنافس على المناصب، عن طريق السعاية والوشاية.

ويكفي للتأكيد على صحة ذلك، أن ابن خلدون عندما عاد إلى تونس بلد آبائه وأجداده، وقد ابتعد عن المناصب وكره الاقتراب من السياسة، واجه محنة جديدة من العلماء، وهي محنة لا تقل خطورة عن محنته مع رجال السياسة.

وكان لا بد لابن خلدون من أن يغادر بلاد المغرب والأندلس إلى المشرق، لا لأنه خائف من المفاجآت، فلقد ألقى سلاحه منذ زمن بعيد، ولكنه كان يريد أن يغادر بلاد المغرب إلى المشرق لكي يبحث عن الاستقرار النفسي، والهدوء الذي يمكنه من استعادة وعيه، لكي يبتدىء من جديد رحلة جديدة، في عالم جديد.

ولكن هل سيجد ابن خلدون ذلك الاستقرار النفسي في المشرق بعد أن فقده في المغرب والأندلس، ذلك ما يحدثنا هو نفسه عنه من خلال روايته لتلك الرحلة التي كانت طويلة وأبدية. . لم يرجع بعدها إلى المغرب أبداً.



المرحلة الثانية

رحلة ابن خلدون إلى الديار المصرية

رحلة ابن خلدون إلى الديار المصرية:

رحل ابن خلدون من تونس في منتصف شهر شعبان من سنة أربع وثمانين، وأقام في البحر مدة أربعين يوماً إلى أن وصل إلى مرسى الاسكندرية يوم عيد الفطر، وحاول أن يعد العدة لتهيئة أسباب الحج، ومكث شهراً بعد ذلك، إلّا أنه لم يتمكن من السفر، وعندئذ قصد القاهرة، وقد يكون ابن خلدون غير جاد في الحج، وإنما كان يريد أن يجد الأسباب لمغادرة تونس، والإقامة في مصر، وقد يكون جاداً في رحلته إلى الحج، إلّا أن إقامته القصيرة في الاسكندرية ثم إقامته الثانية في القاهرة قد شجعته على الإقامة الطويلة، وبخاصة وأننا نلاحظ أن ابن خلدون قد أعجب بجمال القاهرة، ووجد فيها حياة جديدة تختلف كل الاختلاف عن حياته في دول المغرب ولعل أهم مظاهر ذلك الاختلاف بالنسبة إليه هو شعوره بالاطمئنان والاستقرار، بعد حياة مضطربة قلقة، عاشها في المغرب الأقصى والأوسط والأدنى وفي بلاد الأندلس، حيث كانت تلاحقه، الأحداث متشككة في نواياه، متتبعة خطواته، حذرة من اتصالاته.

لعل ذلك الشعور بالاطمئنان والاستقرار هو الذي جعله يرى جمال القاهرة، ويرى فيها «حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الدر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الخوانك والمدارك بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه».

ولا أظن أن ابن خلدون سوف يتطلع إلى ما كان يتطلع إليه في بلاد المغرب من سلطان ومنصب وجاه عريض، وقد تتوقف طموحاته عند حدود المناصب العلمية، كالتدريس وقاضي المالكية، وقد لا تتاح له الفرصة للاستقرار في هذه المناصب، وقد تلاحقه السعايات التي هرب منها، لكي تجعله يشعر بالمطاردة، وكأن القدر قد رسم له حياة في وسط الزحام، لا يحس فيها بالهناء والسعادة والاستقرار.

وشاعت شهرة ابن خلدون في مصر، وكانت الأوساط العلمية قد سمعت به، وأُعجبت بما

سمعته عنه من ثناء وإكبار، مما جعل طريقه إلى الشهرة سالكة معبدة، لا تحتاج إلى مزيد من الجهد، وسرعان ما انثال عليه طلبة العلم يلتمسون الإفادة منه، ولم يوسعوه عذراً، وجلس للتدريس بالجامع الأزهر، وشرع يدرِّس آراءه التي أوردها في مقدمته، عن العصبية والملك والدولة، وكانت هذه الموضوعات جديدة بالنسبة لطلاب العلم، ولمناهج التدريس في الأزهر، التي كانت قاصرة على تدريس العلوم الدينية، من تفسير وحديث وفقه وأصول وتوحيد ولغة وأدب ونحو وصرف.

ومما ساعده على انتشار شهرته واتساع حلقات دروسه وإقبال الطلبة عليه، أنه كان يملك ناصية الفصاحة والبلاغة، وقد وصفه ابن حَجَر بقوله: «وكان لسناً فصيحاً، حسن الترسل وسط النظم، مع معرفة تامة بالأمور خصوصاً متعلقات المملكة».

ويبدو أن الإعجاب بدروسه قد جعله موطن الاهتمام والتقدير من جميع الأوساط العلمية، وبخاصة بعد تصديه للتدريس في الجامع الأزهر، حيث كانت حلقته من أوسع الحلقات، ومن أكثرها حياة وعطاءاً، لأن طلابه وجدوا لديه مصدراً غزيراً للمعرفة، ومما ساعده على ذلك، أن شهرته العلمية قد وصلت إلى مصر قبل وصوله إليها، وكانت مصر في ذلك الحين من أبرز العواصم العلمية في العالم كله، حيث ازدهرت فيها العلوم والآداب، وانتعشت دور العلم ومدارسه، ووجد العلماء كل التشجيع والتكريم من سلاطين المماليك.

الاتصال بالسلطان برقوق:

ومن جديد تحركت في نفسية ابن خلدون تلك الرغبة الخفية التي كانت تلح عليه بين الحين والآخر، والتي أرهقته وأنهكت قواه، وجعلته يعيش مطارداً في كل قطر سكن فيه، وفي كل موطن قصده، ذلك هو التطلع الملح إلى السلاطين والأمراء، والتأمل المقترن بالإعجاب بعظمة القصور، وفخامة البنيان.

وقال في ذلك[1]: «ثم كان الاتصال بالسلطان، فأبر اللقاء، وأنس الغربة، ووفر الجراية من صدقاته، شأنه مع أهل العلم»، وكان سلطان مصر في ذلك الحين السلطان الظاهر برقوق الذي تولى السلطة قبل وصول ابن خلدون إلى مصر بعشرة أيام، ولما هلك بعض أساتذة «المدرسة القمحية» التي أوقفها صلاح الدين بن أيوب لتدريس المذهب المالكي، عيّنه السلطان أستاذاً بها.

وحضر يوم جلوسه للتدريس في تلك المدرسة جماعة من أكابر العلماء «تنويهاً بذكرى، وعناية من السلطان ومنهم بجانبي وخطبت يوم جلوسي في ذلك الحفل بخطبة ألمحتُ فيها بذكر القوم بما يناسبهم ويوفي حقهم»، ومما قاله في ذلك اليوم[2]:

---

(١) انظر التعريف ص٢٩٩.

(٢) انظر التعريف ص٢٨٤.

«ولما سبحت في اللج الأزرق، وخطوت من أُفق المغرب إلى أُفق المشرق، حيث نهر النهار ينصب من صفحة المشرق، وشجرة الملك التي اعتز بها الإسلام تهتز في درعه المعرق، وأزهار الفنون تسقط علينا من غصنه المورق، وينابيع العلوم والفضائل تمد وشلنا (الماء القليل) من فراته المغدقة أولوني عنايةً وتشريفاً، وغمروني إحساناً ومعروفاً، وأوسعوا بهمتي إيضاحاً، ونكرتي تعريفاً، ثم أهلوني للقيام بوظيفة السادة المالكية بهذا الوقف الشريف، من حسنات السلطان صلاح الدين أيوب ملك الجلاد والجهاد، وماحي آثار التثليث والرفض الخبيث من البلاد، ومطَهر القدس الشريف من رجس الكفر بعد أن كانت النواقيس والصلبان فيه بمكان العقود من الأجياد، وصاحب الأعمال المتقبلة يسعى نورها بين يديه في يوم التناد، فأقامني السلطان أيّده الله، لتدريس العلم بهذا المكان، لا تقدماً على الأعيان، ولا رغبة عن الفضلاء من أهل الشأن، وإني موقن بالقصور بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء في هذا الفضاء، وأنا أرغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسعة الفضاء، أن يلمحوا بعين الارتضاء، ويتغمدوا بالصفح والإغضاء، والبضاعة بينهم مزجاة، والاعتراف من اللوم ـ إن شاء الله ـ منجاة، والحسنى من الإخوان مرتجاة».

ثم قال بعد ذلك(١):

«وانفضّ ذلك المجلس، وقد شيعتني العيون بالتجلة والوقار، وتناجت النفوس بالأهلية للمناصب، وأقمت على الاشتغال بالعلم وتدريسه إلى أن سخط السلطان قاضي المالكية يومئذ في نزعة من النزعات الملوكية، فعزله، واستدعاني للولاية في مجلسه، وبين أمرائه، فتفاديت من ذلك، وأبى إلّا إمضاءه، وخلع علي، وبعث معي مَنْ أجلسني بمقعد الحكم في المدرسة الصافية في رجب ست وثمانين».

وهكذا شعر ابن خلدون من جديد بروح وثابة تمنحه الثقة بالنفس، والتفاؤل، وأحسّ أن مصر قد أكرمته، ورعته، واحتضنته، وأن سلطانها قد أنسى غربته، وأبرّ لقاءه، وأسند إليه مهمات علمية جليلة، ما كانت تسند من قبل، لغير علماء مصر، مما جعل ابن خلدون يشعر بفخامة المسؤولية الأدبية الملقاة على كاهله، وبخاصة بالنسبة لمنصبه في القضاء، وقام بما أُسند إليه من مهام، ووفى جهده بما أُوتمن عليه من أحكام الله، لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا تزعه عنه جاه ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين، معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحاً إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البر منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب ملتبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن

---

(١) انظر التعريف ص٢٨٥.

انتقادهم، متجاوزون عمّا يظهرون عليه من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة»[1].

ويبدو أن ابن خلدون الذي كان يرى في مواقفه تلك وفاء لمن قلده تلك المسؤولية، وإحقاقاً للحق، وإعطاء العهدة حقها، فقد أثار حوله الأحقاد، وتحركت النفوس ضده، والتقت الجهود في تسقط أخباره، وأصبح الجميع عليه إلبا، وانطلقت الألسن، وارتفع الصخب، وأغروا به الخصوم، وتنادوا بالتظلم عند السلطان، وكثر الشغب عليه، وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة، واعتزم الخروج من المنصب، ولكنه خشي نكير السلطان وسخطه، ووقف بين الورد والصدر، وعلى صراط الرجاء واليأس، إلى أن أعفاه السلطان من تلك العهدة، وأنشطه من عقالها، وانطلق ـ كما يقول ـ «حميد الأثر، مشيعاً من الكافة بالأسف، والدعاء وحميد الثناء، تلحظه العيون بالرحمة، وتتناجى الآمال فيه بالعودة»[2].

وكان ابن خلدون بعد لقائه الأول بالسلطان قد خاطبه في أن يشفع له عند سلطان تونس لكي يسمح لأسرته أن تلحق به في مصر، وكان ذلك السلطان قد احتجزهم في تونس ومنعهم من السفر، رغبة منه في عودة ابن خلدون، وقد أرسل السلطان برقوق رسالة إلى سلطان تونس يذكر له فيها بأن ابن خلدون «قد آثر الإقامة في الديار المصرية، لا رغبة عن بلاده، بل تحبباً إلينا وتقرباً إلى خواطرنا، بالجواهر النفيسة من ذاته الحسنة وصفاته الجميلة، ووجدنا فيه فوق ما في النفوس مما يجل عن الوصف». ثم طلب منه السماح لهم بالتوجه إلى مصر، «وتجهيزهم مكرمين محترمين على أجمل الوجوه».

وسمح لهم سلطان تونس بالمغادرة والسفر إلى الديار المصرية، إلاّ أن السفينة التي حملتهم من تونس أصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود.

وقد تصادف هذا الحادث مع الصعوبات التي واجهها ابن خلدون بعد توليه القضاء، فعظم المصاب عليه والجزع، ورجح لديه الزهد، إلى أن عُزل من وظيفة القضاء بعد أن أمضى فيها قرابة عام، وكان ذلك في السابع من جُمادى الأولى سنة ٧٨٧هـ.

وإن العبارات التي أوردها ابن خلدون في كتابه «التعريف» توحي بحجم الحزن والأسى الذي كان يعاني منه في حياته، خلال إقامته في الديار المصرية، وذلك لأن صلته بالسلطان، ورعاية السلطان له، قد أحقدت العلماء عليه، ودفعتهم إلى مناوءته ومضايقته، ونشر الإشاعات المكذوبة عنه، وبخاصة بعد أن ولاّه السلطان منصب القضاء، وهو منصب كبير في ذلك العصر.

---

(١) انظر التعريف ص٢٥٤.

(٢) انظر التعريف ص٢٦٠.

المكائد تلاحق ابن خلدون في مصر:

ومما ساعد على تعميق الفجوة بينه وبين العلماء أن ابن خلدون كان متفوقاً عليهم في ملكاته الفكرية، وفي سعة علمه وواسع اطلاعه، وفصاحة لسانه، وبلاغة عبارته، وبسبب ذلك التف حوله طلّاب العلم، وازدادت شهرته، وأصبح في نظر الجميع معروفاً بالتفوق والعبقرية، إلّا أن مكانته لدى السلطان بقيت قوية، وربما لأن ابن خلدون كان سياسياً صاحب خبرة في التعامل مع الملوك والسلاطين، يعرف أخلاق الملوك وطبائعهم، ويحسن التعامل معهم، ولهذا فإن السلطان بالرغم من عزله لابن خلدون من منصب القضاء، فقد أبقى له منصب التدريس في المدرسة القمحية، ثم أسند إليه مهمة تدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية البرقوقية التي أنشأها السلطان برقوق بين القصرين سنة ٧٨٨هـ، وألقى ابن خلدون خطبة بليغة في مفتتح الدراسة، أشاد فيها بالسلطان، ودعا له بأن يفيء على ممالك الإسلام ظلال أعلامه ورماحه وسيوفه، ويريه قرة العين في نفسه وبنيه، وحاشيته وذويه، وخاصته ولفيفه.

وقبل أن يستقر به المقام في التدريس بتلك المدرسة، تعاون أعداؤه عند القائم للسلطان بشؤون مدرسته، وأغروه بصده عن التدريس، واستجاب السلطان لهم.

ووجد ابن خلدون الفرصة مناسبة لأداء فريضة الحج، واستأذن السلطان في ذلك، وغادر مصر سنة ٧٨٩هـ، بعد أن زوده السلطان بما أوسع الحال وأرغده، وركب بحر السويس من الطور إلى ينبع، ثم صعد مع المحمل إلى مكة، فقضى الفرض، وعاد إلى مصر، وأخبر السلطان بدعائه له في أماكن الإجابة، فأشعره بالرعاية والتكريم.

ولما فرغت وظيفة تدريس الحديث بمدرسة «صرغتمش» المنسوبة إلى بانيها الأمير سيف الدين صرغتمش، عيّنه في تلك الوظيفة، وجلس للتدريس فيها في محرم إحدى وتسعين، وألقى خطبة بليغة كعادته في كل تعيين جديد، ومما قاله في تلك الخطبة[1]:

«أما بعد، فإن الله سبحانه تكفّل لهذا الدين بالعلاء والظهور، والعز الخالد على الظهور، وانفساح خطته في آفاق المعمور، فلم يزل دولة عظيمة الآثار، غزيرة الأنصار، بعيدة الصيت، عالية المقدار، جامعة ـ بمحاسن آدابه وعزة جنابه ـ معاني الفخار، منفقة بضائع علومه في الأقطار، مفجرة ينابيعها كالبحار، مطلعة كواكبها المنيرة في الآفاق أضوأ من النهار...

وأن مولانا السلطان الملك الظاهر، العزيز القاهر، شرف الأوائل والأواخر، ورافع لواء المعالي والمفاخر، رب التيجان والاسرة والمنابر، والمجلى في ميدان السابقين من الملوك الأكابر، في

---

(١) انظر التعريف ص٢٩٤ـ٢٩٧.

الزمن العابر، حامل الأمة بنظره الرشيد ورأيه الظافر، وكافل الرعايا في ظله المديد وعدله الوافر.

وكان مما قد مَنَّ به الآن تدريس الحديث بهذه المدرسة وقف الأمير صرغتمش من سلف أمراء الترك، خفف الله حسابه، وثقل في الميزان ـ يوم يعرض على الرحمن ـ كتابه، وأعظم جزاءه في هذه الصدقة الجارية وثوابه، عناية جدد لي لباسها، وإيثاراً بالنعمة التي صححت قياسها، وعرفت منه أنواعها وأجناسها فامتثلت المرسوم، وانطلقت أقيم الرسوم، وأشكر من الله وسلطانه الحظ المقسوم.

وقد رأيت أن أقرر للقراءة في هذا الدرس كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس، رضي الله عنه، فإنه من أُصول السنن، وأُمهات الحديث»، وقد شرح ابن خلدون في ذلك الدرس، الذي سجله بنصه في كتابه التعريف، ترجمة وافية للإمام مالك، موضحاً الأسباب التي دفعته إلى تأليف كتابه الموطأ، فيما نقله ابن عبدالبر، ذاكراً الطرق والروايات التي وقفت في هذا الكتاب، وسنده المتصل بيحيى بن يحيى وقد ذكر ابن خلدون سند ذلك، كما سمعه من شيخه أبي عبدالله محمد بن الصنعاء المراكشي شيخ القراءات بالمغرب. بمجلس السلطان أبي عثمان ملك المغرب[1].

ثم عينه السلطان بعد ذلك ناظراً لخانقاه بيبرس، بعد وفاة شيخها شرف الدين الأشقر إمام السلطان الظاهر، وكان السلطان بيبرس قد شيدها، داخل باب القصر، وأوقف عليها مالاً كثيراً، فكان رزق النظر فيها والمشيخة واسعاً لمن يتولاه[2]. وبذلك أصبحت موارد ابن خلدون بفضل تلك الوظيفة متسعة، بفضل الربح الوفير لأوقاف تلك التكية.

ومن جديد لاحقت ابن خلدون المفاجآت، وجعلته يعيش أسير توقعات ومخاوف ظلت تلازمه منذ بداية حياته، وأشعرته بعدم الاستقرار، وحسب نفسه أن قد صفت له الأيام، وسرعان ما قامت فتنة أسقطت السلطان وأودت بعرشه، قادها «الأمير يلبغا الناصري» نائب حلب، إلّا أن السلطان برقوق استطاع أن يستعيد عرشه، بعد أن هرب من سجنه، وعاد إلى القاهرة منتصراً، واسترد عرشه سنة ٧٩٢هـ، وخلال ذلك فقد ابن خلدون السلطان الذي أكرم وفادته وأنسى غربته، إلّا أن عودة السلطان قد أعادت إليه ما كان قد فقده خلال تلك الفتنة.

وفي عام ٨٠١هـ، استدعاه السلطان، وولاه للمرة الثانية منصب القضاء، إلّا أنه لم يستمر فيه طويلاً، إذ تحركت النفوس ضده، واحتدم الخلاف وتصاعد، وعزل من جديد، سنة ٨٠٣هـ، وقرر أن يواجه خصومه في معارك متلاحقة، وكان يتطلع كعادته إلى المناصب، ويرى أنه الأحق بمنصب القضاء، واستطاع أن يرجع إلى منصب القضاء في نفس العام الذي عزل فيه، إلّا أن

---

(١) انظر التعريف ص٣١٠.

(٢) انظر التعريف ٣١٢.

خصومه كانوا أقوى منه، وقد تمكنوا من تحقيق الانتصار عليه، وعزل من جديد عام ٨٠٤هـ، بعد أن وجهت إليه اتهامات عديدة، ولحقت به إساءات كبيرة.

وظلت المعركة محتدمة قوية، لمدة سنوات، تولى فيها ابن خلدون منصب القضاء، ست مرات، كان يعين ثم يعزل ثم يعين ثم يعزل، في معركة كانت سجالاً بينه وبين خصومه، الذين كانوا يملكون من أسباب القوة ما جعلهم يتمكنون من إرهاقه، إلّا أن ابن خلدون بالرغم من كِبَر سنه، كان قوياً في الدفاع عن نفسه، متطلعاً للمنصب الذي يرى أنه الأحق به، لم يستسلم، ولو استسلم لأراح نفسه وأراح خصومه، ولكن نفسه الوثابة تلح عليه في كل صباح أن يقاوم وأن يناضل، وأن يقف صامداً في معركة الدفاع ليس عن المنصب، وإنما عن الكرامة، والنفس الكريمة الأبية لا تستسلم أمام التحدي، ولو كان ذلك التحدي مما يرهق الجسم وينهك النفس، وينحدر بمستوى الخلاف إلى ما لا يليق بكرامة العلم والعلماء.

وفي السادس والعشرين من شهر رمضان سنة ثمان وثمانمائة، الموافق ١٦ مارس ١٤٠٦م، توفي ابن خلدون ذلك المفكِّر الذي سطَّر أعظم فكر في تاريخ حضارتنا الإسلامية، وسيظل هذا الفكر معلمة واضحة من معالم عبقرية هذه الأمة، تعتز به وترى فيه مظهراً من أهم مظاهر العطاء الحضاري المتميز، في ميدان الفكر والمعرفة الإنسانية.

لقاء ابن خلدون وتيمور لنك في بلاد الشام

استولى امراء مصر من موالي بني أيوب على بلاد الشام بقيادة الملك المظفر قطز الذي قتل سنة ٦٦٨هـ، بعد أن كان هولاكوبن طولى بن جنكيز خان قد زحف من خراسان إلى بغداد، واستولى عليها وقتل الخليفة العباس المستعصم آخر الخلفاء العباسيين، ثم استولى بعد ذلك على بلاد الشام وانتزعها من أيدي بني أيوب، واستغل «قطز» فرصة الفتنة التي قامت بين هولاكو وبعض أفراد أسرته الذين استولوا على خراسان، فاستولى من جديد على بلاد الشام، وأضافها إلى ملكه في مصر، وأصبحت بلاد الشام تابعة لسلطة بني أيوب.

وحاول الأمير تيمورلنك من قبل، أن يستولي على الشام، إلّا أنه عندما وصل إلى مدينة «الرها» الواقعة إلى الشمال من بلاد الشام، خاف من الملك الظاهر برقوق الذي خرج من مصر، وأناخ على الفرات وجمع العرب والتركمان، ولما بلغه موته، رجع ثانية إلى بلاد الشام بعد أن غادرها، ومرّ على العراق وأرمينيا حتى وصل «سيواس» على الحدود التركية السورية، وخربها، وعاث في نواحيها، ثم تجاوزها إلى حلب، وانتصر على عساكر الشام فيها، واقتحم المدينة «ووقع فيها من العبث والنهب والمصادرة واستباحة الحرم ما لم يعهد الناس مثله» وكان ذلك سنة ٨٠٣هـ (١٤٠٠م).

ولما بلغت مصر الأنباء القادمة من الشام، وكان السلطان الناصر زين الدين فرج بن الملك الظاهر قد تولى العرش بعد وفاة أبيه، أمر هذا السلطان عساكره أن تجهز نفسها للرحيل إلى الشام، لمطاردة جيوش «تيمورلنك».

وخرج السلطان الملك الناصر فرج يرافقه القضاة، وكان معهم القاضي ولي الدين بن خلدون الـذي كان معـزولاً في ذلك الحين عن منصب القضاء، لأن خصومه كانوا قد سعوا به، إلّا أن السلطان حرص على أن يصاحبه ابن خلدون، مع سائر القضاة والعلماء الذين رافقوه في تلك الرحلة.

ويبدو أن ابن خلدون حاول في البداية أن يتهرب من تلك الرحلة، وأن يبتعد عن السفر في ركاب السلطان، إلّا أن الأمير يشبك الشعباني الذي كان من أمراء الملك الظاهر والوصي على أولاده أقنعه بالسفر، وعزم عليه بلين القول وجزيل الإنعام، فرضخ ابن خلدون لذلك.

وصف ابن خلدون لهذا اللقاء:

وصف ابن خلدون ذلك بقوله[1]:

«ولما وصل الخبر إلى مصر بأن الأمير تمر ملَكَ بلاد الروم وخرب سيواس، ورجع إلى الشام جمع السلطان عساكره، وفتح ديوان العطاء، ونادى في الحين بالرحيل إلى الشام، وكنت أنا يومئذ معزولاً عن الوظيفة فاستدعاني «داود اره يشبك» وأرادني السفر معه في ركاب السلطان، فتجافيت عن ذلك، ثم أظهر العزم علي بلين القول وجزيل الإنعام فأصخيت وسافرت معهم منتصف شهر المولد الكريم من سنة ثلاث».

ووصلت عساكر السلطان إلى «شقحب» وهو مكان في ظاهر دمشق، إلى الجنوب كما يقول المقريزي، ونزلت فيه، ثم دخلت دمشق في الصباح، وضرب السلطان خيامه وأبنيته بساحة «قبة يلبغا»، ورحل تيمورلنك مع عساكره من بعلبك قاصداً دمشق، ولم يستطع مهاجمتها، وأقام مدة شهر يراقب المدينة، ويحاصرها، ووقعت مناوشات بين الجيشين، كانت سجالاً، واستطاع جيش السلطان أن يصمد في مواجهة جيش تيمورلنك.

وفجـأة، بلغ السلطان أن بعض الأمراء يحاولون الهرب إلى مصر، للاستيلاء على السلطة وخلعه عن العرش، وتولية أمير آخر مكانه، وعندئذ عاد السلطان إلى مصر، وترك دمشق حائرة، بعد أن عميت على أهلها الأنباء.

---

(١) انظر التعريف ص٣٦٦.

واجتمع القضاة والفقهاء ـ كما يقول ابن خلدون ـ بمدرسة العادلية، واتفق رأيهم على طلب الأمان من تيمورلنك على بيوتهم وحرمهم، إلّا أن نائب القلعة أبى عليهم ذلك ونكره، ولكنهم لم يوافقوه، وخرج القاضي برهان الدين ابن مفلح الحنبلي إليه، ولعلهم اختاروه لذلك لأنه يحسن التركية والفارسية، فأجابه إلى التأمين ورده باستدعاء الوجوه والقضاة، فخرجوا إليه متدلين من السور فأحسن لقاءهم، وكتب لهم الرقاع بالأمان وردهم على أحسن الآمال.

ويذكر ابن خلدون أن القاضي برهان الدين أخبره أن تيمورلنك سأله عنه، واستفسره عمّا إذا كان قد سافر إلى مصر مع العساكر أم هو مقيم بالمدينة، ويبدو أن ابن خلدون خاف على نفسه، وأراد أن يضمن حياته، وأن يستغل هذا الظرف لإقامة صلة طيبة مع تيمورلنك، واعترف ابن خلدون بذلك، ويذكر أن أحداثاً وقعت في تلك الليلة في المسجد الجامع، وتشاجر الناس، حول ذلك اللقاء، وخشي أن ينسب إليه ذلك، وأن يتهم من ذلك الشجار، مما يعرضه لغضب تيمورلنك، وبخاصة وأنه لم يرافق الوفد الذي ذهب لمقابلته.

وقال في ذلك[1]:

«وأخبرني القاضي برهان الدين أنه سأله عني (يريد تيمورلنك) وهل سافرت مع عساكر مصر أو أقمت بالمدينة، فأخبره بمقامي بالمدرسة حيث كنت، وبتنا تلك الليلة على أهبة الخروج إليه، فحدث بين بعض الناس تشاجر في المسجد الجامع، وأنكر البعض ما وقع من الاستنامة إلى القول، وبلغني الخبر من جوف الليل، فخشيت البادرة على نفسي، وبكرت سحراً إلى جماعة القضاة عند الباب، وطلبت الخروج أو التدلي من السور، لما حدث عندي من توهمات ذلك الخبر، فأبوا علي أولاً، ثم أصخوا لي، ودلوني من السور، فوجدت بطانته عند الباب، ونائبه الذي عينه للولاية على دمشق، واسمه شاه ملك، من بني جقطاي أهل عصابته، فحييتهم وحيوني، وفديت وفدوني، وقدم لي شاه ملك مركوباً، وبعث معي من بطانة السلطان من أوصلني إليه، فلما وقفت بالباب خرج الإذن بإجلاسي في خيمة هنالك تجاور خيمة جلوسه، ثم زيد في التعريف باسمي أني القاضي المالكي المغربي فاستدعاني، ودخلت عليه بخيمة جلوسه متكئاً على مرفقه، وصحاف الطعام تمر بين يديه، يشير بها إلى عصل المغل جلوساً أمام خيمته، حلقاً حلقاً، فلما دخلت عليه فاتحت بالسلام، وأوميت إيماءة الخضوع فرفع رأسه، ومد يده إليّ فقبلتها، وأشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت، ثم استدعى من بطانته الفقيه عبدالجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخوارزم، فأقعده يترجم بيننا، وسألني من أين جئت من المغرب؟ ولِمَ جئت؟ فقلت:

---

(١) انظر التعريف ص٣٦٨.

جئت من بلادي لقضاء الفرض، ركبت إليها البحر، ووافيت مرسى الاسكندرية يوم الفطر سنة أربع وثمانين من هذه المائة الثامنة».

ثم سأله ماذا فعل معك الملك الظاهر فأجابه[1]:

«كل خير، برّ مقدمي، وأرغد قراي، وزودني للحج، ولما رجعت وفر جرايتي وأقمت في ظله ونعمته، رحمه الله وجزاه».

ثم شرع يسأله عن المغرب الذي وصفه ابن خلدون بالمغرب الجواني والمراد به الأبعد، وعن مدينة طنجة ومكانها، وسبتة، وكَيفية التعدية إلى الأندلس، وعن فاس، وسجلماسة ثم قال له: لا يقنعني هذا، وأحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها، أقاصيها وأدانيها، وجباله وأنهاره وقراه وأمصاره، حتى كأني أشاهده، وكتبت له ذلك في مختصر وجيز قدر ثنتي عشرة من الكراريس.

وقال ابن خلدون بعد ذلك بأنه خشي على نفسه، وعندئذ وقع في نفسه أن يفاوضه في شيء يستريح إليه ويأنس به منه، فقال له[2]: أيدك الله، لي اليوم ثلاثون أو أربعون سنة أتمنى لقاءك، فقال لي الترجمان عبدالجبار: وما سبب ذلك؟ فقلت: أمران:

الأول: أنك سلطان العالم وملك الدنيا وما اعتقد أنه ظهر في الخليقة منذ آدم لهذا العهد ملك مثلك، ولست ممن يقول في الأمور بالجزاف، وشرح له نظريته في أن الملك إنما يكون بالعصبية، وعلى كثرتها يكون قدر الملك.

وأما الأمر الثاني الذي ذكره ابن خلدون فهو أن المنجمين الذين يتكلمون في قرانات العلويين (زحل والمشتري) يترقبون القِران العاشر في المثلثة الهوائية عام ٧٦٦هـ وشرحها أحد المختصين في التنجيم لابن خلدون عندما كان في فاس وقال له:

يدل على ثائر عظيم في الجانب الشمالي الشرقي، من أمة بادية أهل خيام تتغلب على الممالك، تقلب الدول، وتستولي على أكثر المعمور، ولما سأله عن زمنه قال له: «عام أربعة وثمانين تنتشر أخباره».

شخصية ابن خلدون من خلال لقاء تيمورلنك:

ونستطيع من خلال قراءتنا لهذه الحادثة التي رواها ابن خلدون عن نفسه في كتابه التعريف أن نكتشف جانباً هاماً من معالم شخصية ابن خلدون، تلك الشخصية التي تحتاج إلى دراسة مكوناتها وخصائصها، من خلال تلك المواقف التي يسجلها بقلمه، مما يجعلنا نتأكد من صحة

---

(١) انظر التعريف ص٣٦٩.

(١) انظر التعريف ص٣٧٢.

نسبتها إليه، وصدورها عنه.

ويمكن أن نفهم من هذه الرواية أن ابن خلدون إما أن يكون خائفاً بالفعل من تيمورلنك وأراد أن يمـدحه ذلك المدح، وأن يغريه بذلك الأمل الذي يصوره ملكاً فاتحاً عظيماً تنبأ المنجمون بمقدمه، وتحدثوا عن عظمة ملكه، وفتوحاته، لكي يقيم جسراً من المودة معه، يضمن له السلامة والأمان، وإما أن يكون طامعاً في سلطة تحقق له مطمحاً كان يتطلع إليه، في ظل نفوذ ذلك الفاتح الذي لا يقهر، وفي كلتا الحالتين، فإن ابن خلدون يبرز في هذه المواقف، شخصية ذكية، قادرة على التحكم في الظروف، يحسن التصرف في المواقف الصعبة ولا يشعر بأي التزام أخلاقي يحدّ من حركته، أو يقيد ما يصدر عنه من أقوال أو تصرفات.

وبعد ذلك الحديث الذي دار بين تيمورلنك وابن خلدون «جاءه الخبر بفتح باب المدينة، وخروج القضاة وفاء بما زعموا من الطاعة التي بذل لهم فيها الأمان» وعندئذ سار نحو دمشق، ونزل في تربة «منجك» عند باب الجابية، «ثم اشتد في حصار القلعة ونصب عليها الآلات من المجانيق والنفوط والعرادات والنقب، فنصبوا لأيام قليلة ستين منجنيقاً إلى ما يشاكلها من الآلات الأخرى، وضاق الحصار بأهل القلعة، وتهدم بناؤها من كل جهة، فطلبوا الأمان»[1].

ثم وصف بعد ذلك الأحداث التي أعقبت ذلك، من خراب القلعة وطمس معالمها ومصادرة الأمـوال، وإطـلاق يد النهابة على بيوت أهل المدينة، وإضرام النيران بحيطان الدور المدعمة بالخشب، مما أدى إلى احتراق أحياء المدينة وبيوتها، حتى وصلت النيران إلى الجامع الأعظم الذي سال رصاصه وتهدمت سقفه وحوائطه.

وروى حادثة طريفة ذكر فيها أن رجلاً من أعقاب الخلفاء بمصر من ذرية الحاكم العباس، وقف إلى السلطان وسأله النصفة في أمره، وإعادته إلى منصب الخلافة الذي كان لسلفه، فأحضر له تيمورلنك الفقهاء والقضاة، وقال له: إذا حكموا لك بشيء أنصفتك فيه، وتكلم الرجل أمامهم عن أحقيته بالخلافة، لأنها له ولسلفه، وأنه ورد الحديث بأن الخلافة لبني العباس ما بقيت الدنيا، وتكلم الفقهاء، والقضاة، وأنكروا صحة الحديث، ولم يعترفوا للرجل بهذا الحق، وعندئذ قال له تيمورلنك: قد سمعت مقال القضاة وأهل الفتيا، وظهر أنه ليس لك حق تطلبه عندي، فانصرف راشداً[2].

وذكر ابن خلدون خلال حديثه عن لقائه بالأمير تمر كما يسميه، أن بعض أصحابه ممن لهم خبرة ومعرفة أشار عليه بأن يطرفه ببعض الهدايا، كما جرت العادة في لقاء الملوك فانتقى من سوق

---

(١) انظر التعريف ص٣٧٤.

(٢) انظر التعريف ص٣٧٦.

الكتب مصحفاً رائعاً حسناً وسجادة أنيقة ونسخة من قصيدة البردة المشهورة للبوصيري في مدح النبي ﷺ وأربع علب من حلاوة مصر الفاخرة.

ولما جاء إليه ودخل عليه وهو بالقصر الأبلق جالس في ديوانه، ورآه مقبلاً، أشار عليه بالجلوس إلى يمينه، ثم قدَّم إليه هداياه، فلما رأى المصحف قام مبادراً ووضعه على رأسه ثم ناوله البردة وأخبره بما وقف عليه من أمرها، ثم ناوله السجادة فقبلها منه، ولما وضع علب الحلوى بين يديه تناول منها حرفاً ليستأنس بها ويطمئن، فقبلها، وقسم ما فيها من الحلوى بين الحاضرين في مجلسه.

وبعد أن اطمأن إليه قال له[1]:

«أيدك الله، لي كلام أذكره بين يديك فقال: قل، فقلت: أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشيء، وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك ـ أيدك الله ـ أن تعرف لي ما أريد، فقال: انتقل من المدينة إلى الأردو عندي (ويريد المعسكر) وأنا إن شاء الله أوفي كنه قصدك، فقلت: يأمر لي بذلك نائبك شاه ملك، فأشار إليه بإمضاء ذلك، فشكرت ودعوت، وقلت: وبقيت لي أخرى، فقال: وما هي؟ فقلت: هؤلاء المخلفون عن سلطان مصر من القراء والموقعين والدواوين والعمال، صاروا إلى إيالتك والملك لا يغفل مثل هؤلاء. . . » وأمر كاتبه أن يكتب لهم مكتوب الأمان.

وعاد ابن خلدون في جمع من أصحابه إلى مصر، واعترضتهم «جماعة من العشير» قطعوا عليهم الطريق، ونبهوا ما معهم.

وبعد عودته إلى مصر كتب كتاباً إلى صاحب المغرب عرفه فيه بما دار بينه وبين سلطان التتر تيمورلنك من لقاءات، وشرح له إقامته عنده خمساً وثلاثين يوماً، يباكره ويراوحه، ثم ودعه على أحسن حال.

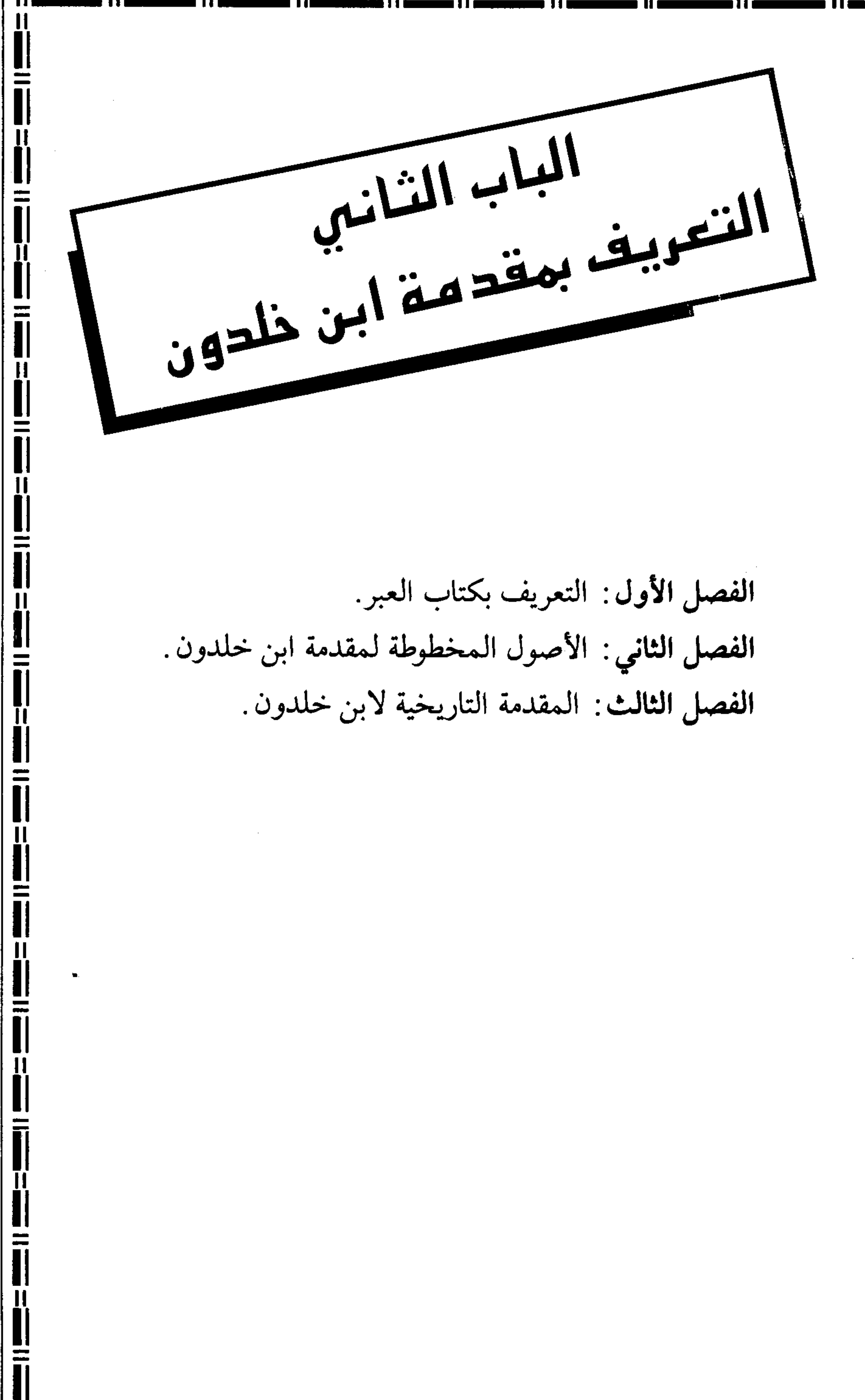
وبعد ذلك ختم ابن خلدون الفصل الخاص لهذا اللقاء بقوله[2]: «وهذا الملك تمر (ويريد به تيمورلنك) من زعماء الملوك وفراعنتهم، والناس ينسبونه إلى العلم، وآخرون إلى اعتقاد الرفض، لما يرون من تفضيله لآل البيت، وآخرون إلى انتحال السحر، وليس من ذلك كله في شيء، إنما هو شديد الفطنة والذكاء، كثير البحث واللجاج، بما يعلم وبما لا يعلم، عمره بين الستين والسبعين، وركبته اليمنى عاطلة من سهم أصابه في الغارة أيام صباه، على ما أخبرني،

---

(١) انظر التعريف ص٣٧٧ـ٣٧٨.

(٢) انظر التعريف ص٢٨٣.

فيجرهـا في قريب المشي ، ويتنـاوله الرجال على الأيدي عند طول المسافة ، وهو مصنوع له ، والملك لله يوتيه مَنْ يشاء من عباده» .



الباب الثاني
التعريف بمقدمة ابن خلدون

الفصل الأول: التعريف بكتاب العبر.

الفصل الثاني: الأصول المخطوطة لمقدمة ابن خلدون.

الفصل الثالث: المقدمة التاريخية لابن خلدون.





التعريف بكتاب العبر

كتاب «العبر» لابن خلدون

يعتبر كتاب «العبر» من أهم كتب التاريخ، والمقدمة هي الجزء الأول من ذلك الكتاب الذي سماه مؤلفه «العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، وقد اشتهر هذا الكتاب بعنوان مختصر، «كتاب العبر»، ويتألف من سبعة مجلدات.

وقد قسم ابن خلدون كتابه هذا إلى ثلاثة كتب ومقدمة:

أولاً - المقدمة: وقد خصصها للحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع بمغالط المؤرخين، وذكر بعض أسباب ذلك، وقد تحدث ابن خلدون في هذه المقدمة عن فن التاريخ، كفن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية، لأنه يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا.

وقال في ذلك إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني فربما لا يومن في ذلك من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق.

ثانياً - الكتاب الأول: وهو المعروف بمقدمة ابن خلدون، ويشتمل هذا الكتاب على فصول متعددة يبين فيه «ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام وترفع الشكوك».

ولما كان الإنسان يتميز عن سائر الحيوانات بخواص يختص بها وجب البحث عن تلك الخواص، وأهمها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر، والحكم الوازع والسلطان القاهر،

والسعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، والعمران وهو التساكن في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباع البشر من التعاون على المعاش.

والعمران منه ما هو عمران بدوي وهو العمران الذي يكون في الضواحي وفي الجبال والقفار ومنه ما هو عمران حضري، وهو العمران الذي يكون في الأمصار والقرى والمدن.

وقد قسم هذا الكتاب الأول المعروف باسم «المقدمة» إلى الأقسام التالية[1]:

الأول: العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.

الثاني: العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

الثالث: الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

الرابع: العمران الحضري والبلدان والأمصار.

الخامس: الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

السادس: العلوم واكتسابها وتعلمها.

وقد قدم العمران البدوي لأنه سابق على الجميع، وقدم المعاش على العلم لأن المعاش ـ كما يقول ـ ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي.

وتلك الأقسام التي ذكرها في الكتاب الأول «المقدمة» تشتمل على مقدمات وفصول، وقد نلاحظ أحياناً اضطراباً في التقسيم، كما نجد أن طبعات المقدمة تختلف في التسميات التقسيمية، من أبواب وفصول ومقدمات وأقسام.

وقد قدم لنا ابن خلدون في كتابه الأول من مؤلفه «العبر»، مقدمة ليست كالمقدمات، في خصبها وأبعادها ودلالاتها، ولهذا فقد حظيت تلك المقدمة بما لم يحظ به كتاب العِبر في أجزائه الأخرى من اهتمام الباحثين، الذين أجمعوا على أصالة الفكر الخلدوني، وقدرته الإبداعية على صياغة فكر إنساني أصيل أضاف جوانب مضيئة عمقت المعرفة الإنسانية، وربطت بين الظواهر المادية برباط قوي متين من الأسباب.

ثالثاً ـ الكتاب الثاني: ويشمل أربعة أجزاء من كتاب العِبر، وهي الأجزاء الثاني والثالث والرابع والخامس، وقد خصص ابن خلدون هذا الكتاب لتدوين «أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد، وفيه من الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والأفرنجة»[2].

---

(١) انظر المقدمة ص٤.

(٢) انظر المقدمة ص٦.

ويعتبـر هذا الكتـاب، والأفضـل أن يسمي القسم الثاني من كتاب العِبر، الجزء الأول من موسوعته التاريخية، أما الجزء الثاني فقد خصصه لدراسة أخبار البربر.

وقـد جمـع ابن خلدون في هذا القسم الخاص بأخبار العرب كل ما يتعلق بأصل الخليقة وأنساب الأمم المختلفة، واعتمد في ذلك على ما كتبه المؤرخ اليوناني «هيرود هت» وعلى ما ورد في كتب العهد القديم، من روايات دينية وأساطير تاريخية، قد لا تكون معظمها صحيحة، وقد أبدى «ابن خلدون» شكه في معظم تلك الروايات، ذلك أن ابن خلدون قد انتقد في مقدمته ذلك المنهج التاريخي الذي كان سائداً من قبل، والذي لا يمكن الاطمئنان إليه، لعدم اعتماده على الروايات الموثقة، المنسجمة مع المنهج العلمي.

وبعـد ذلـك تحـدث ابن خلدون عن تاريخ العـرب في الجاهلية واليهود والرومان واليونان والفرس، واعتمد على ما كتبه ابن العميد في ذلك، ثم بدأ بعد ذلك في تسجيل التاريخ الإسلامي الذي تحدث فيه عن ظهور الإسلام، وحياة النبي ﷺ وعصر صحابته، ثم أفاض في المجلد الثالث في تسجيل تاريخ الدولة الأموية والدولة العباسية، وخصص المجلد الرابع لدراسة تاريخ الدولة الفاطمية والقرامطة وتاريخ الأندلس، وختم هذا الكتاب بالمجلد الخامس الذي خصصه لدراسة تاريخ الترك السلاجقة وتاريخ الحروب الصليبية وتاريخ دول المماليك.

ومن الطبيعي أن يعتمد ابن خلدون في كتابة هذه المجلدات الخاصة بتاريخ الدولة الإسلامية على ما كتبـه المؤرخـون المسلمـون في موسـوعاتهم التاريخية، من أمثال ابن هشام والواقدي والبلاذري وابن عبدالحكم والطبري والمسعودي وابن الأثير.

ولا أظن أن ابن خلدون قد جاء بشيء جديد فيما يتعلق بهذا القسم من موسوعته التاريخية، حيث أنه لا يملك مصادر تختلف عن تلك المصادر التي كانت معتمدة في ذلك الحين إلاّ فيما يتعلق بالقسم الـذي عاصره من ذلك التاريخ، كالمرحلة الأخيرة من تاريخ الأندلس، والمرحلة الأخيرة من تاريخ مصر والترك، حيث أتيحت له عندما كان في مصر أن يعايش بعض الأحداث، وأن يطّلع على بعض الحقائق التاريخية.

وقد اعترف ابن خلدون نفسه أنه لم يكن ينوي تسجيل تاريخ المشرق وأحواله، لأن الأخبار المتناقلة لا توفر له ما يريده، وأن المسعودي قد استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلبه في البلاد، إلاّ أنه قصر ـ عندما عرض لتاريخ المغرب ـ في استيفاء أحواله، ولذلك أراد ابن خلدون أن يتصدى لما قصر فيه «المسعودي» من استيفاء كل ما يتعلق بتاريخ المغرب.

رابعاً ـ الكتاب الثالث: ويشمل المجلد السادس والسابع من كتاب العِبر، ويبدو من كلام ابن

خلدون أن هذا هو القسم الذي كان يود التوسع فيه، واستيفاء أحداثه، وقد خصصه لدراسة «أخبار البربر ومواليهم من زناته، وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول»[1].

ثم قال في موطن آخر[2]:

«وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره، وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأُممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأُممه، وأن الأخبار المتناقلة لا تفي كنه ما أريده منه».

ويؤكد المؤرخون أن ابن خلدون في هذا القسم الخاص بتاريخ المغرب وذكر أُممه ودوله وتاريخ البربر وأجيالهم، استطاع أن يضيف إلى ما كتبه المؤرخون السابقون معلومات جديدة، لم تكن معلومة من قبل، وبخاصة فيما يتعلق بتاريخ البربر وعقائدهم قبل الفتح الإسلامي.

ولو أن ابن خلدون تخصص في تاريخ المغرب، وقصر كتابه «العِبر» على دراسة التاريخ المغربي، وتوسع في ذلك، لاستطاع أن يجعل من كتابه مصدراً من أهم المصادر المعتمدة، في كل ما يتعلق بتاريخ المغرب، لأنه كان مؤهلاً لاستيفاء كل المعلومات المطلوبة لذلك، بسبب صلاته المباشرة بالقبائل المغربية، مما لم يكن متاحاً لغيره من المؤرخين.

وإذا كان بعض المؤرخين من أمثال ابن حجر وغيره قد وجهوا النقد إلى تاريخ ابن خلدون «العِبر»، وبخاصة فيما يتعلق بالقسم الخاص بتاريخ العرب والإسلام، وتاريخ الأُمويين والعباسيين، والدول الإسلامية في المشرق مما تضمنه المجلد الثاني والثالث والرابع والخامس، من حيث القصور وعدم استيعاب المصادر، وعدم التحقق في الرواية، والاعتماد كلياً على ما نقله المؤرخون السابقون من روايات، فإن «ابن خلدون» كما اعترف بذلك لم يكن معنياً بذلك القسم، إذ كان يريد تدوين تاريخ المغرب ودوله وقبائله.

ولا شك أن كتاب «العِبر» يعتبر من أهم الكتب التي يمكن الاعتماد عليها في مجال معرفة تاريخ البربر وحضارتهم وقبائلهم، لأن ابن خلدون كان متمكناً من مادته العلمية، مستوفياً كامل معلوماته، متحرياً الروايات الصحيحة، منسجماً في كل ما ينقله من معلومات، ولهذا فقد اعتمد كتابه كأهم مرجع في تاريخ القبائل البربرية، كما اعتمدت عليه الدراسات الأوربية، وعكفت على ترجمته والاستفادة منه، كمرجع أصيل في الدراسات البربرية.

---

(١) انظر المقدمة ص٦.　　(٢) انظر المقدمة ص٣٣.

ومما كان يلاحظ على ابن خلدون أنه كان محباً للبربر معجباً بهم، يشيد بخالصهم ويعتبرهم أهل شجاعة ونجدة وشرف ورفعة، وكرم ووفاء، وهذه خصال جديرة بأن تكون موطن اعتزاز لدى القبائل البربرية، لأن ابن خلدون عندما كتب كتابه «العِبر» كان يسجل تجربته الذاتية وقناعته المنبثقة عن معايشة واقعية حية، لطبائع الشخصية البربرية، وخصالها الذاتية.

وعلّق الأستاذ محمد عبدالله عنان على ذلك بقوله[1]:

«والواقع أن القسم الخاص بتاريخ البربر من كتاب العِبر هو بعد المقدمة أنفس أقسامه، وأوفرها طرافة، وأقواها عرضاً وتحقيقاً، وفيه من الروايات والحقائق الغريبة عن أحوال تلك الأمم والقبائل البربرية ما لم يوفق إليه أي مؤرخ قبل ابن خلدون أو بعده، ولا غرو فإن ابن خلدون بطبيعة نشأته وحياته، وتقلبه في خدمة الدول والقصور البربرية، ودرسه لأحوالها دراسة المطلع رجل هذا الموضوع وأقدر من يتناوله».

واستطاع ابن خلدون أن يجعل تاريخه «العِبر» ممتد الرواية، إلى الجزء الأخير من حياته، بعد سفره إلى الديار المصرية، مع أنه شرع في كتابته، عندما كان في قلعة ابن سلامة ثم في تونس خلال الفترة ٧٧٦-٧٨٤هـ، وكان قد أتم النسخة الأولى من كتابه خلال وجوده في تونس، إلاّ أنه أضاف إليها معلومات جديدة، وروايات وأخبار كان يتابعها ويحرص على تدوينها، سواء فيما يتعلق بتاريخ الدول البربرية، وتاريخ الأندلس، أو فيما يتعلق بتاريخ الدولة المصرية والتركية في المشرق، حتى وصل في بعض الروايات إلى تاريخ سنة ٧٩٦هـ و٧٩٧هـ. . . وهو تاريخ معاصر له، مما يؤكد أن إقامة ابن خلدون في الديار المصرية كانت حافلة بمتابعته لتلك الأحداث وتطورها وتسجيلها، وتنقيح ما كان سجله من روايات في النسخ الأولى من تاريخه «العِبر»، ومن اليسير علينا أن ندرك ذلك التنقيح والتعديل والإضافة من خلال تتبعنا للنسخ المختلفة من ذلك التاريخ.

وفي القسم الأخير من هذا الكتاب عكف ابن خلدون على تسجيل تاريخ حياته، وسمى ذلك الفصل الذي ختم به كتابه «العِبر» التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، وقد تعرض فيه كما ذكرنا سابقاً إلى مراحل حياته، وتاريخ أسرته، مفصلاً الأحداث التي واجهته، مبيناً ما غمض منها، كاشفاً النقاب عن مرحلة تاريخية هامة، كان ابن خلدون خلالها يشارك في الأحداث ويرقبها، ويضع قوانينه التاريخية ومعاييره الاجتماعية، ونظرياته السياسية التي جعلته من أبرز مفكري عصره والعصور التي تلته، مبدعاً في مجال الفكر، عميق الرؤية والتحليل.

ومن المؤكد أن كتاب «العِبر» بما اشتمل عليه من مقدمة تاريخية، ومقدمة عامة عن العمران

---

(١) انظر ابن خلدون ـ حياته وتراثه الفكري ص١٣٢.

البشري، وموسوعة تاريخية استوعب تاريخ البشرية، من بدء الخليقة إلى السنوات الأخيرة من حياة ابن خلدون يعتبر من الكتب الجديرة بالدراسة والاهتمام، والتي تؤكد عبقرية ابن خلدون، ورؤيته الحضارية، وطاقته الإبداعية.

ويكفينا أن نذكر بالإعجاب الكبير تلك «المقدمة» العظيمة التي استطاعت أن تنال إعجاب الباحثين في العالم كله، لما اشتملت عليه من تصورات وآراء، في ميدان الدراسات الاجتماعية وفي مجال الفكر السياسي، وفي فلسفة التاريخ.

ولا أظن أن مفكراً إسلامياً لقيت آراؤه من الاهتمام والإعجاب ما لقيه ابن خلدون، ذلك أن أفكاره كانت بالنسبة لعصره متفوقة ومتقدمة على ذلك العصر، وتحمل إضافات حقيقية في مجال المعرفة الإنسانية.

وقد اعترف عدد من الباحثين الغربيين بأهمية الفكر الخلدوني، وبأسبقيته وأولويته بالنسبة لما قدمه من فكر وما أسهم به من عطاء معرفي سيظل موطن الإعجاب والتقدير.

إن كتاب «العِبر» لا يمكن النظر إليه في إطار التدوين التاريخي للأحداث، وإنما ينظر إليه كمؤلف اشتمل في مقدمته على نظريات ذات قيمة تاريخية وفلسفية عظيمة، وقد يؤخذ على ابن خلدون أنه لم يستطع أن يطبق تلك النظريات التي وضعها في مقدمته من حيث وجوب التأكد من الرواية التاريخية والتثبت منها، وقد يصعب عليه ذلك، إلّا أن من المؤكد أن ابن خلدون قد وضع النظريات التاريخية لكي تكون منهجاً في التدوين التاريخي.

ولا شك أن الكتاب الثالث من كتابه «العِبر» وهو الخاص بتاريخ البربر قد اشتمل على معارف تاريخية هامة وضرورية للباحثين والمؤرخين، لأن ابن خلدون قد كتب عن القبائل البربرية من خلال فهمه الدقيق والعميق لتاريخ المغرب، وطبيعة شعوبه، وتكوين دوله.

كما تجدر الإشارة إلى القسم الأخير من كتاب «العِبر» الذي ختم به ابن خلدون ذلك الكتاب، بالتعريف بشخصه وحياته ورحلاته في المغرب والأندلس ومصر ودمشق، وهذا منهج لم يكن ابن خلدون السباق إليه، فقد سبقه بعض العلماء إليه، إلّا أن ابن خلدون قد تفوق في هذا الفن من التعريف بالنفس، بطريقة تنسجم مع المنهج التاريخي في التدوين والرواية حتى أننا عندما نقرأ في كتاب «التعريف» حياة ابن خلدون لا نشعر أن ابن خلدون يدون تاريخ حياته، لأنه يدون ذلك بأسلوب رصين، يحكي فيه الأحداث بهدوء وبغير انفعال، وكأنه يدون تاريخاً لغيره.

وبالإضافة إلى هذا فإن ابن خلدون استطاع في كتابه «العِبر» أن يكتبه بأسلوب متميز، رصين

العبـارة، قوي محكم، لا يعتمـد فيه على السجع والتكلف الذي كان سائداً في عصره، وإنما يستخدم أسلوباً عربياً راقياً في التعبير، واضح الدلالة، حسن الأداء، جميلاً في صياغته، مبيناً عن معانيه.





الأُصول المخطوطة لمقدمة ابن خلدون

لا أظن أن كتاباً من الكتب الإسلامية لقي من العناية والاهتمام ما لقيه كتاب المقدمة لابن خلدون، وهو الجزء الأول من تاريخه الضخم «العِبر».

وترجع أهمية البحث عن النص الأصلي للمقدمة إلى أن ذلك النص الأصلي قد أدخلت عليه تعديلات وتنقيحات وزيادات، جعلت منه مطلباً صعباً، وبخاصة وأننا نعرف أن ابن خلدون كتب «المقدمة» عندما كان في قلعة ابن سلامة سنة ٧٧٩هـ، كما كتب القسم الأكبر من كتابه «العِبر»، إلّا أن تلك الكتابة قد أدخل عليها كثيراً من التعديلات خلال إقامته في تونس بعد ذلك في ضيافة السلطان أبي العباس، حيث قدم إليه النسخة الأولى من كتابه.

وهناك صعوبات شكلية تتعلق بتقسيمات الكتاب، حيث أن النسخ المخطوطة لم تذكر الأبواب والفصول بطريقة بينة، تيسر الرجوع إلى المباحث التي اشتمل عليها الكتاب، كما أن النسخ المخطوطة لم تفرق بين الفصول الرئيسية والفصول الفرعية، مما جعل المحققين والناشرين لهذا الكتاب يجتهدون في تقسيم الأبواب والفصول، بحيث أطلقوا على الفصول الرئيسية الستة كلمة الأبواب أو الأقسام لكي يفرقوا بين الفصل الرئيسي والفصل الفرعي، كما أن تعدد النسخ المخطوطة في خزانات الكتب العربية والعالمية، وعدم معرفة النسخة الأم من تلك النسخ، جعل الطبعات المختلفة للكتاب تختلف بين طبعة وأُخرى، من حيث الزيادة والنقصان، فهناك فصول وفقرات قد نجدها في بعض الطبعات ولا نجدها في الطبعات الأخرى، وبخاصة فيما يتعلق بالطبعتين الأوليين، اللتين ظهرتا سنة ١٨٥٨م، إحداهما في باريس والثانية في مصر.

ومن أقدم نسخ كتاب «العِبر» تلك النسخة الأولى التي كتبها ابن خلدون في تونس وأهداها إلى السلطان أبي العباس سلطان تونس الذي عاش في رعايته لمدة سنوات، وكان ذلك سنة ٧٨٤هـ، وقال ابن خلدون مؤكداً إهداءه نسخة من كتابه إلى السلطان أبي العباس[1]:

---

(١) انظر التعريف ص٢٣٣.

«وقد كلفني (السلطان أبو العباس) بالاكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوفه إلى المعارف والأخبار، واقتناء الفضائل، فأكملت منه أخبار البربر وزناته، وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل إلي منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزانته».

وبعد إقامته في مصر أدخل تعديلات على تلك النسخة التونسية، وأضاف إليها فصولاً جديدة، وكتب منها نسختين، الأولى أهداها إلى سلطان مصر الظاهر برقوق فيما بين سنتي ٧٨٤هـ و٧٩١هـ، وهذه النسخة سماها بكتاب الظاهري، ثم أرسل نسخة ثالثة إلى السلطان أبي فارس عبدالعزيز سلطان المغرب الأقصى سنة ٧٩٩هـ، لكي تحفظ في خزانة الكتب بجامع القرويين بفاس وقفاً على طلبة العلم.

وأكد المؤرخ المغربي الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي في المقدمة التي أعدها لكتاب التعريف بابن خلدون[1]، وهو القسم الأخير من كتاب «العِبر» أنه ليس من اليسير معرفة عدد النسخ التي صدرت عن المؤلف على وجه التحديد، إلاّ أنه يمكن القول بأن النسخ التي وصلت إلينا يمكن أن ترد إلى أُمهات ثلاث:

- أُم قديمة الصدور وهي موجزة.
- ومتوسطة تزيد قليلاً عليها وتنقص الكثير من التفصيلات.
- وحديثة العهد بالمؤلف ويمتد حديثه فيها وتعديله بالزيادة والنقص إلى ما قبل وفاته بشهور.

وإن النسخة الأُم هي التونسية التي قدمها المؤلف للسلطان أبي العباس، ويعلق على هذه النسخة بأنه لا يعرف عنها شيئاً، لانقطاع الصلة بها.

ومن المؤكد أن المقدمة قد كتبت في قلعة ابن سلامة خلال إقامة ابن خلدون عند أولاد عريف، وقال في ذلك[2]:

«فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة على هذا النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها».

وقد ظهرت أوّل طبعتين للمقدمة سنة ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨م، الأولى في باريس على يد المستشرق الفرنسي «كاتر مير» في ثلاثة مجلدات، واعتمد في طبعته على أربع نسخ خطية، ثلاث منها

---

(١) انظر مقدمة التعريف ص ز.
(٢) انظر دراسة عن مقدمة ابن خلدون ص١٣٢.

محفوظة في المكتبة الوطنية في باريس، والأخرى في المكتبة العامة في ميونيخ، وأشار هذا المستشرق إلى النسخ الأربعة بالأحرف الأبجدية.

أما الطبعة المصرية التي ظهرت في نفس العام فقد أشرف عليها الشيخ نصر الهوريني، واعتمد فيها على النسخة الفارسية، المهداة من المؤلف إلى السلطان أبي فارس المريني سلطان المغرب.

ويبدو كما أكد الأستاذ ساطع الحصري[1] في كتابه عن ابن خلدون وأيده في ذلك الدكتور علي عبدالواحد وافي[2] أن الشيخ نصر الهوريني ربما كان قد عثر على النسخة التونسية التي كتبت قبل النسخة الفارسية، ولكنه لم يستطع معرفة هويتها، وظنها نسخة مختصرة من النسخة الفارسية، لأن تلك النسخة كانت تشتمل على عبارة تدل على أنها مهداة إلى السلطان أبي العباس الحفصي، وكانت خالية من العبارة التي أضيفت على النسخة الفارسية، وهي «وكانت الرحلة إلى المشرق».

وترجع أهمية البحث عن النسخة العباسية والنسخة الفارسية إلى أن النسخة قد كتبت قبل هجرة ابن خلدون إلى مصر، ولا شك أن ابن خلدون أدخل الكثير من التعديلات والتنقيحات والزيادات على تلك النسخة العباسية، وأن الحصول عليها يوفر للباحثين المتتبعين للدراسات الخلدونية الأسباب لملاحقة تطور الفكر الخلدوني، خلال تلك الفترة الزمنية، وهي فترة ليست قصيرة، وحفلت بالكثير من الخبرات التي اكتسبها ابن خلدون خلال إقامته في الديار المصرية، ومعايشته لسلاطين المماليك الذين كانوا في مصر، وربما تغيرت بعض آراء وأفكار ابن خلدون وبخاصة فيما يتعلق بالفكر السياسي والدولة والملك والخلافة والبداوة والحضارة.

وقد تم طبع مقدمة ابن خلدون عدة مرات، وكانت جميع تلك الطبعات معتمدة على طبعة الهوريني في مصر، وخالية من التحقيق والإضافة، مع إدخال تحسينات ضئيلة تتعلق بضبط الحروف بالحركات، وشروح يسيرة، وتقسيم للأبواب والفصول، مع تصرف في بعض الأحيان في بعض الفصول والعبارات، بطريقة متعمدة لأهداف تتعلق بالناشر أو بطريقة غير متعمدة يدفع إليها التسرع وعدم الدقة.

ومن أقدم الطبعات المصرية بعد الطبعة الأولى، «طبعة بولاق» التي ظهرت سنة ١٢٨٤م واعتمدت على طبعة الهوريني وجاءت متفقة معها، ثم ظهرت طبعة البستاني، وطبعة المكتبة التجارية بمصر، وطبعة المطبعة الأدبية ببيروت، وطبعة الخشاب، وطبعة مصطفى فهمي بمصر، وطبعة دار الكتاب اللبناني التي امتازت بأناقة الطبع وجمال الإخراج وضبط الحروف واستخدام

---

(١) دراسة عن مقدمة ابن خلدون ص١٣٢.
(٢) عبقريات ابن خلدون ص٢٥٠.

العناوين الفرعية[1]، وكذلك طبعة دار الفكر في بيروت سنة ١٩٨١م.

وقام الدكتور علي عبدالواحد وافي بإخراج المقدمة في طبعة «لجنة البيان العربي»، وحقق الكثير مما كان هذا الكتاب القيم يشكو منه، وبخاصة فيما يتعلق بنشر الفصول والفقرات الناقصة، وإعداد الفهارس إعداداً علمياً يليق بمكانة الكتاب وييسر قراءته والرجوع إليه، بالنسبة للباحثين، ذلك أن كتاباً مثل مقدمة ابن خلدون يحتاج إلى أكثر من أي كتاب آخر إلى فهارس موضوعية، تحلل موضوعاته، وتشرح عباراته، وتعرف بقيمة ما ورد فيه من آراء وأفكار وتبين مواطن الجدة والابتكار في هذا العمل العلمي العظيم، وتضبط الأعلام والأماكن والمصطلحات لكي تكون واضحة ميسرة.

وأعتقد أن «الدكتور علي عبدالواحد وافي» هو أقدر مَنْ يتصدى لهذا العمل الكبير والجليل، لما له من اختصاص في علم الاجتماع، ودراية في ميدان التحقيق، لكي تكون «مقدمة ابن خلدون» في متناول الباحثين والدارسين يقطفون ثمارها الدانية، ويستوعبون ما اشتملت عليه من فكر مبدع.

وأهمية هذه الطبعة التي قام بتحقيقها الدكتور علي عبدالواحد وافي، والتي جاءت في ثلاثة أجزاء تتجلى في أن المحقق قدم في الجزء الأول منها مقدمة موسعة استغرقت أكثر من ٢٥٠ صفحة، وهي نفس الكتاب المطبوع بعنوان «عبقريات ابن خلدون»، مع زيادات يسيرة في بعض الهوامش، ثم جاءت مقدمة ابن خلدون بعد ذلك، فالباب الأول من المقدمة جاء في الجزء الأول من التحقيق، وهو الباب الخاص بالعمران البشري، واشتمل على ست مقدمات، ثم جاءت الأبواب الثاني والثالث والرابع والخامس في الجزء الثاني من التحقيق، ثم جاء الباب السادس وهو الباب الخاص بالعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه في الجزء الثالث من التحقيق.

إلّا أن من واجبنا أن نعترف بأهمية الطبعة التي أصدرتها مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، وهي طبعة بعنوان تاريخ العلامة ابن خلدون، وقد صدرت في سبع مجلدات ضخمة مجلدة تجليداً فاخراً، حروفها واسعة جميلة، وورقها جيد، وقد ضبطت العبارة بالحركات ضبطاً كاملاً وجيداً، كما وضعت الأبواب والفصول بطريقة تيسر الرجوع إلى المعلومات، ووضعت عناوين الفصول في أعلى الصفحة، مما جعل الأمر يسيراً على الباحثين، وهو جهد يستحق الشكر والتقدير، وإذا كانت هناك بعض الملاحظات ـ كما أورد ذلك الدكتور علي عبدالواحد وافي ـ فنأمل تلافيها في الطبعات اللاحقة، وأشار الدكتور «وافي» أيضاً إلى بعض الملاحظات التي اكتشفها خلال تحقيقه، وقال

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب عبقريات ابن خلدون ص٢٥٤ـ٢٥٨.

إن بعض الطبعات قد حذفت بعض العبارات والفقرات مما يخل بالأمانة العلمية. وهذه ظاهرة جديرة بالاهتمام لأن الناشر لا يجوز له بحال من الأحوال مهما كانت آراؤه وقناعاته أن يحذف أو يتجاهل بعض النصوص الأصلية للكتاب الذي يريد تحقيقه.

ولعل هذا السبب هو أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت الدكتور علي عبدالواحد وافي إلى إعادة نشر كتاب المقدمة، وذكر في مقدمته أنه لم يقصد بذلك إضافة طبعة إلى الطبعات السابقة، وإنما قصد بذلك أن يكمل ما في تلك الطبعات من نقص، وأن يصلح ما فيها من خطأ، وحدد ثلاثة أغراض دفعته إلى نشر الكتاب:

الغرض الأول: نشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها، وأن جميع الطبعات المتداولة في العالم العربي قد اعتمدت على الطبعة المصرية التي ظهرت سنة ١٨٥٨م بإشراف الشيخ نصر الهوريني، الذي اعتمد على نسختين خطيتين، هما النسخة التونسية المهداة إلى السلطان أبي العباس في تونس، والنسخة الفارسية المهداة إلى السلطان المريني أبي فارس عبدالعزيز لكي تحفظ في خزانة القرويين، وأن الطبعة الفرنسية التي أشرف عليها المستشرق الفرنسي «كاترمير» والتي اعتمد فيها على أربع نسخ خطية، اشتملت على زيادات كبيرة في حدود خمسين صفحة مدونة في أحد عشر فصلاً فرعياً، لا توجد في الطبعة المصرية ولا في الطبعات المتداولة، ولهذا فقد حرص المحقق الدكتور «وافي» على استكمال النسخة، ونشر جميع الزيادات التي وردت في الطبعة الفرنسية بالإضافة إلى زيادات أخرى وردت في نسخة جديدة اكتشفت في دار الكتب المصرية تحت رقم تاريخ تيمور ٣٥٥، كما أن بعض الطبعات الحديثة حذفت بعض العبارات والفصول لأسباب متعددة، بعضها يعود إلى الرغبة في الاختصار، وهذا احتمال بعيد، وبعضها يعود لأسباب شخصية، وذكر الدكتور وافي أن طبعة دار الكتاب اللبناني حذفت بعض الفقرات والجُمَل التي حمل فيها ابن خلدون على مذاهب النصارى، وأورد أمثلة تؤكد ذلك كالعبارة التي وردت في بعض الفصول التي تتحدث عن شرح كلمة البابا والبطرك في الملة النصرانية، وتفيد العبارة المحذوفة من بعض النسخ والمثبتة في البعض الآخر أنه لا مجال للجدال في كفر المذاهب النصرانية بعد أن صرَّح القرآن الكريم بذلك، وفسّر الأستاذ ساطع الحصري هذا الحذف بأن العبارة الساقطة هي فقرة استطرادية قد زيدت بين سطور البحث في بعض النسخ الخطية وهي ليست من كتابة المؤلف[1].

الغرض الثاني: إصلاح الأخطاء التي وردت في الطبعات السابقة، سواء كانت أخطاء مطبعية

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون للدكتور وافي جـ٢، ص٦٦١، التعليق رقم ٧٥٤.

أو أخطاء في النسخ، وبعض تلك الأخطاء قد تكون نحوية أو صرفية أو إملائية، أو قد تكون نتيجة سقوط كلمات من النص، أو قلب بعض المفردات إلى مفردات شبيهة، وهذه الأخطاء قد تغير المعاني، وقد تقلب الأفكار، ومن اليسير التغلب عليها عن طريق تحقيق النص الأصلي.

الغرض الثالث: توضيح ما اشتملت عليه المقدمة من بحوث وحقائق، عن طريق شرح المفردات وتوضيح العبارات، وبيان معاني الكلمات والعبارات الغامضة والكلمات الاصطلاحية التي كان المؤلف يستعملها أحياناً والتي تختص بدلالات لا يمكن فهمها إلّا لمن توفر على معرفة جيدة بتلك المصطلحات بالإضافة إلى ضبط الأعلام وأسماء الأمكنة والأشخاص والقبائل والعشائر عن طريق اعتماد القواميس المختصة بذلك، وبخاصة فيما يتعلق بالأعلام والأماكن التي لم تكن معروفة أو مشهورة، مما يصعب على غير المختص والمحقق التأكد منه.

أما الغرض الرابع والأخير: فهو حرص المحقق على التمهيد للمقدمة ببحث موسع شامل، يعرض فيه لكل ما يتعلق بابن خلدون وأصالة أبحاثه وآرائه، لكي تكون «المقدمة» في إطارها الصحيح، واضحة المعالم، بينة الأصول، ميسرة لكل مَنْ يرغب في الاستفادة من مباحثها.

ومهما يكن من أمر، فإن من المؤكد أن مقدمة ابن خلدون قد لقيت عناية خاصة من الباحثين المعاصرين، سواء من حيث تحقيق النص الأصلي من خلال النسخ المخطوطة المتعددة أو من حيث ضبط المفردات والمصطلحات والأماكن والأعلام.

وتبرز صعوبة التحقيق من خلال النسخ المتعددة التي كان المؤلف قد كتبها خلال حياته وكان يدخل عليها تعديلات بين الحين والآخر، وينقح بعض أفكاره، ويصلح بعض عباراته، ويضيف الجديد مما يراه جديراً بالتسجيل، مما جعل الوصول إلى النسخة الأخيرة المعتمدة من المؤلف من الأمور العسيرة والصعبة.

ولو افترضنا أننا استطعنا التأكد من النسخة النهائية التي اعتمدها المؤلف في أواخر حياته، بعد التنقيح والتعديل والزيادة والنقص، فإن الاطلاع على النسخ الأولى أمر ضروري ومفيد، لمعرفة التطور الذي حصل في فكر ابن خلدون وآرائه بعد رحلته إلى بلاد المشرق، ولا شك أن هناك تطوراً طرأ على فكر ابن خلدون لأن الفترة التي عاشها في الديار المصرية كانت من أخصب مراحل حياته، من ناحية النضج الفكري، وتطور أسلوبه اللغوي، وعمق تجربته الذاتية، وهي عوامل لا بد أن تؤثر على ما قام به خلال إقامته في مصر من تعديلات وزيادات وتنقيحات.



المقدمة التاريخية لابن خلدون

تشمل مقدمة ابن خلدون القسم الأول من كتاب العِبر أو تاريخ ابن خلدون، ويتكون هذا الكتاب من سبعة مجلدات، وقد وردت المقدمة في المجلد الأول من ذلك الكتاب.

وينقسم الكتاب كله إلى ثلاثة أقسام رئيسية، سماها ابن خلدون ثلاثة كتب، وهي مقسمة موضوعياً إلى مقدمة عن علم التاريخ، والكتاب الأول عن العمران البشري، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية، وهو المعروف باسم مقدمة ابن خلدون، ثم الكتاب الثاني وهو خاص بأخبار العرب وأجيالهم ودولهم، ثم الكتاب الثالث وهو خاص بأخبار البربر ومن إليهم من زناتة، وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول.

وقد جاءت مقدمة ابن خلدون، التي تشمل الكتاب الأول من كتاب العِبر، في مجلد كبير، عدد صفحاته ١١٦٩ صفحة، من طبعة دار الكتاب اللبناني، أما طبعة دار القلم، وطبعة دار الكتب العلمية، فقد جاءت المقدمة في ٥٨٨ صفحة مضغوطة، وقام الدكتور علي عبدالواحد وافي بتحقيق المقدمة في ثلاثة أجزاء، يشتمل الجزء الأول على ترجمة موسعة لابن خلدون.

ويتكون كتاب المقدمة من مقدمة مختصرة عن علم التاريخ وستة فصول رئيسية، بالإضافة إلى فصول فرعية متعددة، وللتفريق بين الفصول الرئيسية والفصول الفرعية، أطلق بعض المحققين والناشرين كلمة الباب أو القسم على الفصول الرئيسية، لئلا يقع الخلط بين الفصل الرئيسي والفصل الفرعي، فالمترجم الفرنسي «البارون دوسلان» الذي ترجم الكتاب إلى الفرنسية استعمل كلمة القسم، بدلاً من الفصل الرئيسي، بينما ذهبت معظم الطبعات العربية، إلى إطلاق لفظة الباب على الفصل الرئيسي.

ويشتمل الباب الواحد على عدة فصول فرعية قد تصل إلى خمسين فصلاً، كما هو الشأن بالنسبة للباب السادس، وتختلف عدد الفصول بالنسبة للباب الواحد بحسب الطبعات المختلفة،

ذلك أن الطبعات الرئيسية وهي الطبعة الفرنسية التي قام بها المستشرق «كاترمير»، قد اعتمدت على نسخ مخطوطة تختلف عن النسخ المخطوطة التي اعتمدت عليها أول طبعة عربية سنة ١٨٥٨م التي قام بها الشيخ نصر الهوريني في مصر، مما جعل الطبعة الفرنسية متضمنة فصولاً لم ترد في الطبعات العربية، ما عدا الطبعة المحققة التي قام بها الدكتور وافي، والذي حاول استكمال كل الفصول التي وردت في مختلف النسخ المخطوطة، كما ذكرنا ذلك من قبل عند حديثنا عن الأصول المخطوطة لمقدمة ابن خلدون.

وقد ابتدأ ابن خلدون مقدمته بمقدمة تاريخية موجزة، أوجز فيها فلسفته التاريخية، وعبّر فيها عن كثير من آرائه في علم التاريخ.

وهذه المقدمة، ليست مقدمة لمقدمة ابن خلدون، وإنما هي مقدمة لكتاب العِبر كله، وعنوانها: في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها.

وتحدث ابن خلدون في هذه المقدمة عن فن التاريخ، وهو «فن عزيز المذهب جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[1].

وطرح ابن خلدون في هذه المقدمة آراء وتصورات جديرة بالاهتمام والدراسة وتتجلى في الآراء التالية:

١ـ الغاية من دراسة التاريخ والوقوف على أحوال الماضين من الأمم في الأخلاق وسير الأنبياء وسياسة الدول والملوك **هي الاقتداء في ذلك، والاستفادة من تلك الدروس الماضية والعِبر لكي يتعلم الإنسان من تجارب الماضي**، ولكي تستقيم رؤيته الأخلاقية، وسيرته الذاتية، وسياسته في التعامل. وهذه الغاية التي يطرحها ابن خلدون تبرز لنا أهمية التاريخ، لا كمجرد رواية تاريخية، تتوقف آثارها عند حدود الزمن الذي جرت فيه، وإنما تتجاوز ذلك، لكي يكون التاريخ ملهماً ومعلماً، وهنا تبرز لنا فكرة جديدة وهامة وهي فكرة «الدورة التاريخية»، فالمستقبل والحاضر في إطار دراسة التاريخ هو امتداد للماضي، يتعلم الإنسان من التاريخ حكمة الاقتداء وفضيلة التعلم.

٢ـ **حاجة التاريخ إلى التثبت وحسن النظر، المفضيين إلى الحق،** لئلا يقع الإنسان في

---

(١) انظر المقدمة ص١٣.

المـزلات والمغالط، لأن الاعتماد على النقل المجرد وعدم تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، وعدم قياس الأشباه على الأشباه، يؤدي إلى الضلال عن الحق، والتيه في بيداء الوهم والغلط، وعـرض ابن خلدون أمثلة حية تؤكـد أن بعض المؤرخين عنـدمـا كانـوا ينقلون بعض الروايات التاريخية، وبخاصة فيما يتعلق بإحصاء الأموال والعساكر قد بالغوا كل المبالغة في ذلك، حتى أصبحت تلك الروايات أشبه ما تكون بأحاديث القصص الموضوعة، ووقع في مثل ذلك الوهم والغلط بعض المفسرين الذين فسروا بعض الآيات القرآنية التي تدخل ضمن القصص القرآني، معتمدين في ذلك على روايات ليست دقيقة، مما يتنزه عنه كتاب الله، وقد أدى نقل تلك الروايات الواهية التي أورد ابن خلدون مجموعة منها، وأفاض في ذلك، إلّا أن عدداً من المؤرخين والرواة قد زلت أقدامهم، بروايتهم لتلك الأحاديث والآراء، التي علقت بأذهانهم، ونقلتها عنهم الناس من أصحـاب الغفلة وضعف النـظر، وأدرجت في محفـوظـاتهم، حتى وصل الأمر إلى أن علم التاريخ، أصبح بسبب تلك الروايات الضعيفة واهياً مرتبكاً لا يمكن الاطمئنان له والاعتماد عليه.

٣ـ ضرورة تحكيم أُصـول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في نقل الرواية التاريخية، لأن تلك الرواية إذا لم تنقل في إطار ذلك، فربما تكون مدعاة لمزلة القدم والحيد عن جادة الصـدق. وهـذه النقطة التي أشار إليها ابن خلدون تجعل من الضروري أن تفهم الرواية التاريخية في إطارها العام المحيط بها من أُصول العادات وقواعد السياسة وطبيعة العمران، وهذا الربط المحكم بين التاريخ والظروف المحيطة به، يجعل المؤرخ يتجاوز الدور المناط به من نقل للرواية التاريخية إلى دور أكبر، وهو فهم التاريخ من خلال الرواية في إطار شمولي، يتجاوز حدود الحدث التاريخي، إلى استيعاب لتطور الإنسان وتطور المجتمعات.

وقال ابن خلدون في ذلك[1]:

لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أُصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أُصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط.

---

(١) انظر المقدمة ص١٣ طبعة دار الكتاب المجلد الأول.

٤ـ حاجة المؤرخ إلى العلم «بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلاّ زيفه واستغنى عنه»[١].

ويبدو من خلال هذا النص أن مهمة المؤرخ في نظر ابن خلدون أن يكون مستوعباً لقضايا عصره، متمكناً من الإحاطة بطبائع الأمم وأحوالها، عارفاً بقواعد السياسة وأصول الدول والملل، لكي يتمكن من معرفة أسباب الحوادث الحقيقية، وفي هذه الحالة سيكون هذا المؤرخ مؤهلاً لتمييز الرواية الصحيحة من الرواية الزائفة.

والمؤرخ بهذا المعنى ليس هو ذلك الراوي، والناقل والمسجل للأحداث، وإنما هو ذلك المفكر المستوعب لطبيعة تلك الأحداث، المفسر لكيفية وقوعها، القادر على فهم تلك الرواية في إطارها الحقيقي، ليس كما سمعها من الرواة، وإنما كما يمكن أن تكون في الحقيقة.

٥ـ أهمية مراعاة تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، ويعتبر ابن خلدون ذلك من الغلط الخفي في التاريخ؛ لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة، وتتغير بتغير الأزمان والظروف والأشخاص والأمصار «سُنَّة الله التي قد خلت في عباده».

ولعل ابن خلدون يريد أن يفهم التاريخ في إطار العصر الخاص بذلك العصر، ومراعاة الظروف التي أحاطت بالأحداث التاريخية، لكي يكون النظر إلى التاريخ نظراً منصفاً.

وقد عبّر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله[٢]:

«ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء إذ لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلاّ الآحاد من أهل الخليقة».

واستشهد بما كانت عليه أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم،

---

(١) انظر ص٤٥ المقدمة المجلد الأول من كتابه العبر.

(٢) انظر العبر المجلد الأول ص٤٦.

ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها تلك العوائد إلى ما يباينها أو يباعدها.

وعلل سبب تبدل الأحوال والعوائد بأن عوائد الأجيال تتبدل مع تبدل عوائد السلطان، فإذا تغير السلطان تغيرت بتغيره العوائد والعادات، وهكذا تتطور العوائد مع تغير الدول تدريجياً، حتى يصل ذلك التطور إلى المباينة الكاملة للعوائد السابقة.

وروى ابن خلدون مثالاً يبرز فيه ذلك الاختلاف في المفاهيم الناتج عن اختلاف الأحوال والعادات، وذلك في الصناعات المعاشية، ودور المعلم فيها، فإن التاريخ عندما يتحدث عن الحجاج يقول بأن أباه كان من المعلمين، والتعليم في عصر ابن خلدون كان من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية، لأن المعلم مستضعف مسكين منقطع الجذم أي الأصل، لا يتطلع إلى الملك والرئاسة، لأنه يباشر حرفة للمعاش، لا يباشرها أصحاب السلطان والعصبية، ويتركونها للمستضعفين من الناس، وليس التعليم كذلك في أصله، ذلك أن الحجّاج بن يوسف كان أبوه من سادات ثقيف وأشرافهم، وكانوا ينافسون قريشاً في الشرف والمكانة والعصبية، ولم يكن التعليم في عصر الحجّاج بن يوسف حرفة للمعاش، يقوم بها المستضعفون، وإنما كان في ذلك العصر، وفي العصر الإسلامي الأول النقل لما سمع من الشارع، والتعليم لما جهل من الدين على جهة البلاغ، وكان الذي يقوم بالتعليم هم أهل الأنساب والعصبية، وأهل الرئاسة والشرف، ويقومون بتعليم كتاب الله وسُنَّة نبيه ﷺ «على معنى التبليغ الخيري لا على وجه التعليم الصناعي»[1].

وهذا المعنى الذي أورده ابن خلدون دقيق، وعظيم الأثر، لأنه يجعلنا نعيد النظر في كثير من مفاهيمنا المرتبطة بالأحداث التاريخية المروية، بحيث يكون فهم الرواية مرتبطاً بالفهم الواقعي لتلك الرواية، بحسب ذلك الزمان والمكان، ذلك أن أهل العصبية كانوا يباشرون مهمة التعليم على جهة التبليغ، لا تصدهم عن ذلك لائمة الكبر، ولا يزعهم عاذل الأنفة، ويؤكد هذا المعنى الدقيق أن النبي ﷺ بعث كبار أصحابه مع وفود العرب لتعليمهم حدود الإسلام، وما جاءت به من شرائع الدين؛ لأن هذه المهمة كانت من مهمات أهل العصبية والشرف، ولم يكن التعليم في ذلك العصر الإسلامي الأول داخلاً ضمن الحرف المعاشية، ولما اتسعت دائرة الحاجة إلى التعليم فيما بعد، وأصبح العلم ملكة يحتاج إلى التعليم، وانصرف عنه أهل العصبية والشرف إلى الوظائف السلطانية، تفرغ للعلم أهل الحرف، وأصبح صناعة للمعاش، لا يتطلع إليها أهل العصبية، ولا يقومون بها، لانشغالهم بغيرها مما يلبي مطامحهم، من وظائف الملك والسلطان.

---

(١) انظر العبر المجلد الأول ص٤٨.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن خلدون لتأكيد ما أورده من أهمية مراعاة تبدل الأحوال والأجيال، وتغير المفاهيم والعوائد، إن التاريخ يحدثنا أن بعض القضاة كانوا يملكون سلطة الرياسة وقيادة العساكر، وأحياناً يستبدون بأمر الدولة من أمثال ابن أبي عامر حاجب «هشام» أحد ملوك الأندلس، الذي استبد على السلطان، وابن عباد من ملوك الطوائف بإشبيلية، وكان آباؤهم من القضاة، ولكن مفهوم القضاء في ذلك يختلف كلياً عن مفهوم القضاء فيما بعد، لأن منصب القضاء في الأساس كان من المناصب الخاصة بأهل العصبية، من أهل الدولة، وأن هؤلاء الذين نالوا تلك الرياسة لم يكن بسبب منصب القضاء، وإنما بسبب العصبية التي كانت لهم فقد كانوا من القبائل العربية التي حكمت الأندلس، أيام الأمويين[1]، ولذلك فإن القضاة الذين يتطلعون إلى شغل ذلك الدور الكبير معتمدين في ذلك على منصب القضاء وحده يقعون في خطأ جسيم، لأنهم لا يملكون العصبية التي تمكنهم من أن يؤدوا ذلك الدور، لاختلاف الأحوال والأجيال.

وهكذا نلاحظ أن ابن خلدون قد أورد في مقدمة كتابه «العِبر» مقدمة في فضل علم التاريخ، ذكر فيها ملامح من نظريته في علم التاريخ، وعرض قبسات من فلسفته، ربط فيها ربطاً محكماً بين الرواية التاريخية وأصولها الحقيقية، داعياً إلى التثبت وحسن النظر لكي يتمكن المؤرخ من الوصول إلى الحقيقة، متجنباً المزالق والمغالط، التي يقود إليها التسرع في نقل الأخبار، وعدم تحكيم البصيرة في ذلك النقل.

وقد وفق ابن خلدون كل التوفيق في رأيه الداعي إلى أهمية ربط الرواية التاريخية أو الحادثة التاريخية بأصول العادات وقواعد السياسة وطبيعة العمران، ذلك أن التاريخ يخضع لقوانين مطردة، لا تخفى على أصحاب النظر السديد، ومن اليسير على المؤرخ أن يكتشف الحقيقة التاريخية من خلال استعماله القياس، لأن الاعتماد على النقل المجرد، قد يقود إلى الزلل والخطأ، مما يجعل التاريخ داخلًا في إطار الأسطورة الوهمية التي لا يمكن الاستفادة منها في مجال الاقتداء، ولا تصلح لإفادة الأجيال اللاحقة من تجارب الأجيال السابقة.

---

(١) انظر العبر المجلد الأول ص٥٠.



الفصل الأول: التاريخ والعمران البشري.

المبحث الأول: التاريخ وطبائع العمران.

المبحث الثاني: الاجتماع الإنساني والملك.

المبحث الثالث: أثر الظلم في خراب العمران.

المبحث الرابع: أثر الاستقرار في تطور العمران.

المبحث الخامس: الملكة العلمية والعمران البشري.

الفصل الثاني: حركة التاريخ.

المبحث الأول: البداوة والحضارة.

المبحث الثاني: نظرية العصبية.

١- تكوين العصبية عند ابن خلدون.

٢- العصبية والملك عند ابن خلدون.

المبحث الثالث: أثر الدعوة الدينية في تكوين العصبية.

الفصل الثالث: الدولة والعصبية.

المبحث الأول: خصائص الملك والخلافة.

المبحث الثاني: معيار التفرقة بين الملك والخلافة.

المبحث الثالث: أثر الترف في الملك.

المبحث الرابع: مرحلة الضعف في حياة الدولة.





الفصل الأول

التاريخ والعمران البشري

المبحث الأول

التاريخ وطبائع العمران

حرص ابن خلدون على دراسة التاريخ، والتأكد من صحة الرواية التاريخية لأن التاريخ لكي يكون موطناً لدراسة الظواهر الاجتماعية يجب أن يكون تاريخاً حقيقياً صادقاً معبراً عن الواقع، أما التاريخ المزيف والمكذوب والذي يحمل من أنواع الخرافة والأسطورة ما يحيد به عن جادة التعقل والصدق فلا يمكن الاعتماد عليه والوثوق به لاستخلاص القوانين الاجتماعية التي يمكن أن تستخلص من الظواهر الاجتماعية.

وعندما حرص ابن خلدون على دراسة التاريخ، وتدوين أحداثه، وجد نفسه مطوقاً بروايات تاريخية كثيرة، لا يمكن الاطمئنان إليها، والوثوق بها، لأنها مخالفة للقوانين الاجتماعية التي يأباها العقل، ويرفضها المنطق، إذ لا يمكن للعقل أن يصدق كثيراً من الروايات التاريخية التي يوردها المؤرخون لأن تلك الروايات لا تساعد على معرفة الحقيقة التاريخية.

وإذا كان البحث عن الحقيقة التاريخية مطلباً ملحاً بالنسبة للباحثين والمؤرخين، فإن من أهم أسباب الحرص على صحة تلك الحقيقة أن حقيقة التاريخ هي «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها» ص٥٧.

ولهذا فقد خصص ابن خلدون مقدمته لدراسة طبيعة العمران، في الخليقة، وغايته من دراسة العمران في الجزء الأول من موسوعته التاريخية هو تمحيص الرواية التاريخية عن طريق معرفة طبائع العمران «وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها».

وهذا المنهج في تمحيص الرواية التاريخية يجب أن يلجأ إليه المؤرخ قبل البحث عن تعديل الرواة وتوثيقهم لأن البحث عن الراوي يجب أن يكون في المرحلة الثانية، بعد أن يتأكد المؤرخ من إمكان وقوع الرواية التاريخية، وإلا كان البحث عن تعديل الرواة مع استحالة وقوع الرواية ضرباً من ضروب العبث، وهذا منطق سديد وعميق، لأن النظر العقلي في إمكان وقوع الرواية يجعلنا

نحكم العقل فيما نرويه من أحداث تدخل ضمن الرواية التاريخية، وأن البحث عن الرواة من حيث التعديل والتجريح يجب أن يكون منطلقاً من منطلق إمكان وقوع تلك الرواية.

ومنهج ابن خلدون في هذا منهج جدير بالاهتمام والتقدير، لأن العقل البشري لا يمكن أن يعيش في ظل الإيمان بمسلمات تدخل ضمن الأسطورة والخرافة، معتمداً في ذلك على روايات تاريخية لا يسلم معظمها من الخطأ والتسرع في الرواية، مما يلغي دور العقل في نقد الرواية ودراسة احتمالات وجودها.

ويرى ابن خلدون أن الخبر إذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر في التعديل والتجريح، واعتمد في ذلك على ما أورده بعض أهل النظر من أن أهم ما يطعن في الخبر أن يكون مدلول اللفظ وتأويله من المستحيلات التي لا يقبلها العقل.

الخبر التاريخي والخبر الشرعي:

ويفرق بين الخبر التاريخي الذي يجب أن يعتمد على العقل أولاً والرواية ثانياً، والخبر الشرعي الذي يدخل ضمن التكاليف الشرعية التي أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، ولا سبيل لمعرفة صحة ذلك الظن إلاّ عن طريق عدالة الرواة وضبطهم[1].

وهذا التفريق الدقيق بين الخبر التاريخي والخبر الشرعي يوضح لنا الفكر المتميز لشخصية ابن خلدون، والدقة المنطقية، والالتزام الإسلامي الذي طبع شخصيته، وجعله يميز بين دور العقل في الحكم على الرواية التاريخية، الخاضعة لطبائع العمران البشري، ودور العقل في قبول الخبر الشرعي الذي يدخل ضمن التكاليف الشرعية، وهي ليست خاضعة لمنهج عقلي، لأنها تدخل ضمن التكليف، والتكليف لا يخضع لقانون العمران، من حيث تحكيم العقل في صحته وسلامته، لأن ذلك يلغي دور الشرائع السماوية، ويجعلها تصورات عقلية محدودة.

والخبر الشرعي ليس حادثة تاريخية، وإنما هو رواية قولية أو فعلية، تخضع لمعايير الرواية من حيث التعديل والتجريح، ولهذا فإن صحة السُّنَّة النبوية تخضع لمعيار التعديل والتجريح، ولا يمكن رفض الرواية لمخالفتها لطبائع العمران، لأن السُّنَّة «تكليف إنشائي» وليست إخباراً عن واقعة تاريخية.

ويقول ابن خلدون في ذلك[2]:

«وتمحيصه (أي الخبر التاريخي) إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها

---

(١) انظر العبر جـ١، ص٦١.

في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع.

وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية، أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.

وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه» ص٦١ من الجزء الأول من كتاب العِبر.

وإن تحكيم الاجتماع البشري الذي هو العمران في صحة الرواية التاريخية يمكننا من الاعتماد على قانون نستطيع به أن نميز بين الحق والباطل، عن طريق الاحتكام إلى منهج برهاني لا مجال للشك فيه، نعلم به الصحيح من الأخبار، ونميز به ما كان زائفاً منها.

ويركز ابن خلدون على فكرة العمران، لا لأنه أراد أن ينشىء علماً جديداً أو يؤلف فيه بحثاً، وإنما أراد أن يبحث عن العمران وأن يتوسع في دراسة العمران البشري لكي يضع قاعدة عامة لعلم التاريخ ولفلسفة التاريخ، الذي عبّر عنه بأن حقيقته هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم.

علم العمران

تساءل ابن خلدون عن علم العمران، الذي خصه بالعناية والدراسة والتأليف، واعترف بأن هذا العلم مستقل بنفسه، وهو يختلف عن العلوم الأخرى، من حيث قضاياه ووسائله، وما يلحقه من العوارض، وقد وصل إليه عن طريق الغوص والبحث، ولا يدخل ضمن علم الخطابة الذي يعتبر موضوعها استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه عن طريق الأقوال المقنعة، كما لا يدخل ضمن علم السياسة المدنية التي يعتبر موضوعها تدبير المدنية بمقتضى الأخلاق، والحكمة لحمل الجمهور على اختيار منهج صالح في الحياة لحفظ النوع وبقائه.

وبالرغم من أهمية هذا العلم فإن أحداً لم ينصرف إليه ولم يكتب فيه قبل ابن خلدون، وعلّل ابن خلدون ذلك بأنه ربما كان ذلك لغفلة، وربما كتب في ذلك لدى أُمم أخرى ولم يصل إلينا، وفي جميع الأحوال فإن الاهتمام بأي علم من العلوم يتوقف على مدى ما يقدمه ذلك العلم من ثمرة للإنسان، والإنسان قد ينصرف إلى ما يشغله ويهمه من القضايا التي تمس حياته وبقاءه ووجوده، وربما لا ينصرف إلى العلوم التي تهدف إلى تصحيح الأخبار، لأن الثمرة الناتجة عن ذلك

ليست مفيدة، ولهذا فإن قضية التاريخ لم تشغل العلماء والحكماء كما شغلتهم القضايا الأخرى، وإذا شغلهم التاريخ كرواية فقد لا تشغلهم فلسفة التاريخ وعلم التاريخ، من حيث التثبت والدقة، وقد يرضيهم أن يسجل التاريخ أحياناً كما يريده الإنسان محرفاً مزوراً، وقد يسهم ذلك الإنسان في ذلك التحريف والتزييف، إرضاء لأغراضه، وإشباعاً لنزعاته، وقد ترضيه تلك المبالغة فينقلها رواية ويضيف إليها ما شاء له أن يضيف.

وكلمة «العمران» ليست جديدة، فقد استعملت من قديم الزمان ووردت على لسان العلماء والحكماء، وهي مطلب من المطالب الملحة للإنسان، الذي يعتبر مدنياً بطبعه، وهذه الطبيعة تجعله يتطلع إلى الاجتماع الإنساني، ويسعى له، لأن الحياة تفرض عليه أن يتعاون مع أخيه الإنسان لتوفير حاجاته الضرورية.

وقد جُبل الإنسان على طبيعة خاصة تجعله ينزع إلى الاجتماع الإنساني ليحافظ على حياته وليوفر غذاءه وليدافع عن كيانه، ولا يستطيع أن يفعل ذلك منفرداً، ولا بد له من أن يعتمد على أخيه الإنسان لكي يساعده فيما لا يقدر عليه، مدافعة عن نفسه، وتدبيراً لشؤونه، وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة للإنسان، فهو صحيح أيضاً بالنسبة للمجتمع، فالمجتمعات تتكامل وظائفها، وتتعاون فيما تعجز عنه من توفير أسباب البقاء.

ويرى ابن خلدون أن الإنسان مميز عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها، منها «العلوم والصنائع» التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن سائر الحيوانات ومنها «الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر»، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك، ومنها «السعي في المعاش» والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، ومنها «العمران» وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش.

والعمران بهذا المفهوم هو الحاجة للاجتماع الإنساني المعبر عنه بالحاجة إلى التساكن في إطار مجتمع قادر على حماية نفسه، يلبي رغباته الغريزية من خلال تعاونه مع الآخرين، «فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم» (ص٧١).

وبعد ذلك الاجتماع البشري وبعد ذلك العمران، فإن البشر قد جبلوا على العدوان والظلم بحسب طباعهم الحيوانية، ولا يمكن للسلاح الذي يقاوم به الإنسان عدوان الحيوانات العجم أن يكون كافياً في دفع ذلك العدوان، ولذلك لا بد من وجود وازع منهم يدفع بعضهم عن بعض، يكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يعتدي أحد على غيره، وهذا الوازع «هو معنى الملك» وهو «خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها»، وإذا وجد ذلك الاستعداد للانقياد لدى بعض

الحيوانات العجم لرئيس منها متميز فإن ذلك الانقياد في تلك الحيوانات موجود «بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة» (ص٧٢).

عمران الأرض

خصص ابن خلدون المقدمة الثانية من الباب الأول من مقدمته للحديث عن عمران الأرض، وتوسع في البحث عن البحار والأنهار والأقاليم، واعتمد في تقسيم المعمور وحدوده على ما أورده بطليموس عالم الفلك اليوناني صاحب كتاب «المجسطي»، والشريف الإدريسي صاحب كتاب «رجار» المشهور باسم «نزهة المشتاق» من تقسيم المعمور إلى سبعة أقاليم متساوية مختلفة في الطول بحدود وهمية، وكل إقليم ينقسم إلى عشرة أجزاء.

ثم وصل إلى نتيجة أن العمران البشري مرتبط بالأقاليم المعتدلة، التي تتركز في الأقاليم التي تقع في الوسط، حيث تنعدم الحرارة المفرطة والبرودة المفرطة، والإقليم الرابع هو أكثر اعتدالاً من الأقاليم الأخرى، ثم يليه الإقليم الثالث والخامس، فهما أقرب إلى الاعتدال، والأول والسابع أبعد عن الاعتدال، ولهذا «فقد كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال» «وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر منها» (ص١٤١).

ربط العمران بالاعتدال

«وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة، المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعيد» (ص١٤٢).

ويربط ابن خلدون بين العمران والاعتدال، فالأقاليم المعتدلة أكثر عمراناً، بخلاف الأقاليم البعيدة عن الوسط فهي أبعد عن الاعتدال، وأخلاق سكانها قريبة من خلق الحيوانات العجم ويغلب عليهم التوحش، «والسبب في ذلك أنهم ببعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة، إلّا من قرب منهم من جوانب الاعتدال» (ص١٤٣).

ونتيجة لهذه النظرية فإن الجغرافيا تلعب دوراً هاماً في تكوين العمران البشري، وذلك بسبب الاعتدال في الطبيعة، من حيث الحرارة والبرودة، وانعكاس ذلك عن مظاهر الحياة، وطبائع النفس البشرية، وقابلياتها، الحضرية والعمرانية، والاعتدال من أهم أسباب العمران في المعاش

والمساكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، وأهل الاعتدال كانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والغراسة والصنائع الفائقة مثل العرب والروم وفارس واليونان وأهل السند والهند والصين.

وانتقد ابن خلدون النسابين الذين حسبوا أن اختلاف هذه الأُمم بخصائصها وسماتها وشعارها بسبب انتمائها إلى «سام»، حيث يسكن «الساميون» معظم المناطق المعتدلة، ويتميزون بخصائص متشابهة، بينما يسكن أولاد حام الجنوب، وأولاد «يافت» الشمال، إلّا أن ذلك القياس ليس مضطرداً، وإنما هو إخبار عن الواقع، لأن التمييز بين الأُمم لا يكون عن طريق الأنساب.

أثر الهواء والغذاء في الأبدان والأخلاق

وتحدث ابن خلدون عن أثر الهواء في أخلاق البشر، وعرض لطبائع بعض الشعوب التي عرفت واشتهرت بطبيعة الفرح والسرور، أو بطبيعة الحزن، وفسر ذلك بأثر الهواء في الأخلاق والطبائع والنفس، فالفرح ناشىء عن انتشار الروح الحيواني وتفشيه في الجسم فيؤدي إلى الانبساط، وقد تصاحبه خفة وطيش، وانتقد ما ذهب إليه جالينوس ويعقوب بن إسحٰق الكِندي من تفسيرهما الخفة لدى بعض الشعوب الجنوبية بضعف الأدمغة المؤدي إلى ضعف العقول، وعلّل ذلك بأثر الهواء في أخلاق الأُمم وفي تحديد خصائصها وطبائعها وسلوكها.

وكذلك الأمر بالنسبة للغذاء، فإن الأقاليم المعتدلة قد تكون خصبة، وتوفر لسكانها رغد العيش بسبب ذكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران، وقد تكون قاحلة لا تنبت زرعاً ولا عشباً، ويعيش سكانها في شظف من العيش، وينعكس ذلك على السكان، في الأبدان والألوان والأخلاق، وغالباً ما تؤدي كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط لدى أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم إلى بلادة الذهن وخشونة الأجسام، وانحراف الأخلاق، وهؤلاء أقل قدرة على مواجهة المجاعات وقلة الأغذية، لأنهم اعتادوا طعاماً معيناً، وألفت أمعاؤهم الأدم والسمن، فإذا خولفت العادة بقلة الأقوات يبست تلك الأمعاء وانكمشت، «فالهالكون في المجاعات إنما قتلهم الشبع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق».

وربط ابن خلدون أمر الغذاء بالعادة، «فمن عوّد نفسه غذاء ولاءمه تناوله كان له مألوفاً وصار الخروج عنه والتبدل به داء ما لم يخرج عن غرض الغذاء بالجملة»، وكذلك الجوع، فمن عوّد نفسه عليه فقد ألفه، والجوع لا يهلك الإنسان ما لم تحمل عليه النفس دفعة واحدة مما يؤدي إلى الهلاك، وينعكس الغذاء على النفس والعقل والبدن، والجوع «أصلح للبدن من إكثار الأغذية» «وإن له أثراً في الأجسام والعقول في صفائها وصلاحها».

وحاول ابن خلدون في هذه المقدمات التي ذكرها عن العمران البشري أن يربط بين ظواهر العمـران والإنسان، وإن يظهر أثر العوامل الطبيعية الخارجية على السلوك الإنساني، من حيث الأخلاق والخصائص والأبدان، والإنسان في النهاية هو نتيجة لتلك العوامل المختلفة التي تحيط به وتطوقه، وتجعله خاضعاً لقوانين عامة تتحكم في سلوكه، ولا يمكن للمؤرخ أن يفهم ويفسر تلك الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية إلّا بعد دراسة المكونات والخصائص المرتبطة بالعمران البشري التي تجعل الإنسان في معظم الأحيان خاضعاً لقوانين اجتماعية يمكن اكتشافها من خلال رصد الظواهر الاجتماعية وتحليلها ودراستها في إطار الظروف المحيطة بها، وكما أن ألوان الأجساد وخصـائصهـا تختلف باختـلاف الأقـاليم بحسب اقتـرابها من الشمال والجنوب، حيث الحرارة والبرودة، فإن اعتدال العوامل المناخية وطبيعة الهواء وخصائص الغذاء تسهم بطريقة واضحة في السلوك الاجتماعي، وتحدد له مكوناته، وينعكس أثرها على النفس البشرية.

ولعل ابن خلدون أراد بهذه المقدمات التي ذكرها في مجال حديثه عن العمران البشري أن يبـرز العـوامـل المؤثـرة في العمران الحضري والبدوي لكي يشرح نظريته في الملك والعصبية والدولة، وهي نظرية متكاملة، تنطلق من تحليل النفس من خلال الظروف المحيطة بها، وتنتهي إلى غايات منطقية، تخضع لقانون الربط بين المقدمات والنتائج، والمسببات والأسباب.

المبحث الثاني

الاجتماع الإنساني والملك

قرر ابن خلدون «أن الاجتماع الإنساني ضروري» وعلّل تلك الضرورة بحاجة الإنسان إلى غيره من الناس، التماساً لما هو قاصر عنه ومحتاج إليه من إعداد الغذاء، والدفاع عن النفس، والإنسان بمفرده لا يستطيع أن يقوم بكل تلك الأعمال الضرورية ما لم يستعن بغيره، وهكذا يكون العمران البشري مرتبطاً بالاجتماع الإنساني عن طريق ذلك التلاحم والتعاون والتكامل والتناصر.

الحاجة إلى الوازع

والإنسان محتاج إلى «وازع» يدفع بعض البشر عن بعض، نظراً لما جبل عليه الإنسان من طباع حيوانية، كالعدوان والظلم، والوازع في نظر ابن خلدون يرتبط بالاجتماع الإنساني، ويحقق مبتغاه من العمران.

ولكن... ما هو الوازع؟

هل هو شيء خارج عن نطاق الإنسان أم هو وازع داخل في هذا النطاق؟ ولو تصورنا أن الوازع خارج عن نطاق الإنسان لوجب أن يكون في نطاق الحيوانات العجم، إلّا أن هذا الوازع الخارجي لا يعتبر كافياً «ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهامهم»، وذلك لأن الحيوانات لا يمكن أن تكون وازعاً مؤدياً إلى العمران، والإنسان بحكم إدراكه أكثر ذكاء وقدرة على السيطرة على الحيوانات العجم ولو كانت أقوى منه، ولهذا «لا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم على بعض»، ولا بد أن يكون ذلك الشيء منهم ويملك عليهم «الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك» ص٧٢.

ارتباط الملك بالعمران البشري

وابن خلدون في هذه النظرة المتكاملة يرى أن الملك يرتبط بالعمران البشري، لأنه أداة الاجتماع الإنساني لتحقيق ذلك المطلب العمراني، عن طريق الوازع القاهر من داخل الإطار الإنساني، وعلى هذا يكون الملك ظاهرة طبيعية ضرورية للإنسان وللاجتماع الإنساني، وهي بهذا

المعنى «خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها» ص٧٢ لأن «البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلاّ باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم» ص٣٣٢.

وهذا الاستعداد لتقبل الرياسة والملك، انطلاقاً من حاجة الإنسان إلى الوازع وقناعته بأهمية الإنسان لتحقيق العمران البشري، قد يوجد في بعض الحيوانات العجم كما في النحل والجراد، حيث نلاحظ استعدادها «للانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهما في خلقه وجثمانه» إلا أن ذلـك موجـود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية أما الإنسان فإن هذا الاستعداد فيه موجود بمقتضى الفكر والسياسة، وهو استعداد طوعي إرادي اختياري، تفرضه الحاجة وتدعو إليه ضرورة الاجتماع الإنساني.

وهذا التصوير الدقيق الذي يقدمه ابن خلدون لمفهوم الملك كحاجة ترتبط بالعمران، أو تؤدي إلى العمران، يجعل أمر الرياسة أو الملك أمراً اختيارياً يفرضه العقل والمنطق، وتدعو إليه الحاجة.

ونلاحظ لدى ابن خلدون المسلمات التالية:

- حاجة الإنسان إلى الاجتماع.. لأن الإنسان اجتماعي بالطبع.
- العمران لا يتحقق إلا بالاجتماع.
- الاجتماع لا يتحقق إلاّ بوجود الوازع لوجود الطبيعة الحيوانية لدى الإنسان وهي طبيعة عدوانية.
- أداة الوازع هي القهر والقوة والغلبة والسلطان.

الوازع الديني والوازع القاهر

وهذا التحليل العقلي لمفهوم الملك كحاجة ضرورية يقلل من أهمية الوازع الأخلاقي، ذلك أن الـوازع القاهر يغني عن أي وازع آخر، ولا حاجة في ظل «الوازع القاهر»، إلى البحث عن «الوازع الديني»، ذلك أن القهر هو وسيلة كافية لحياة البشر ولنشر الأمن والحق في المجتمع.

ولهذا فإن ابن خلدون يرد على الفلاسفة الذين حاولوا إثبات النبوة بالدليل العقلي ذلك «أنه لا بد للبشر من الحكم الوازع.. وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف» (ص٧٢).

ويرد ابن خلدون على مَنْ يقول بإثبات النبوة بالدليل العقلي بقوله:

«وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما

يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته» (ص٧٣).

ثم يضيف إلى هذا قوله:

«وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة» (ص٧٣).

ومن الصعب التسليم كلياً بما يقوله ابن خلدون، بالرغم من أن فكرة الوازع فكرة جديرة بالاهتمام والدراسة، وهي منطلق صحيح لتصحيح السلوك واستقامته، عن طريق القهر والسلطان.

ولو ذهبنا مع «ابن خلدون» إلى ما ذهب إليه من تركيز الاهتمام على الوازع السلطاني القاهر لانعدمت الفائدة من البحث عن أهمية الدين والتربية والأخلاق، لأن الإنسان إذا كان الوازع الوحيد المؤثر فيه هو «القهر والسلطة والقوة»، فما أهمية أن يكون متميزاً عن الحيوان الأعجم بالعقل والإدراك؟ وما فائدة العقل في ذلك، والعقل هو أداة المعرفة، وأداة التمييز بين الخير والشر؟

وأظن أن ابن خلدون في هذا الوعي قد تجاوز حدود الاحترام للإنسان، ولم يفرِّق بين الإنسان العاقل المدرك والحيوان الأعجم، لأن الحيوان الذي تستخدم القوة لترويضه والسيطرة عليه، لا يمكن أن يكون معياراً للإنسان لأن الإنسان قد يكتفي بالوازع الديني والأخلاقي إذا سمت أخلاقه وحسنت تربيته.

ولا يمكننا التسليم بما ذهب إليه ابن خلدون من أن الإنسان قد جُبل على طِباع حيوانية من العدوان والظلم، وهذا افتراض يتناقض مع المفهوم الإسلامي الذي يرى أن الإنسان قد خلق على الفطرة، والفطرة لا يمكن أن تكون ذات طبيعة عداونية أو ظالمة، لأن ذلك يأتي عن طريق الاكتساب الطارىء على الفطرة، ولهذا فإن التربية تسهم في تزكية النفس أو فجورها بحسب المؤثرات المختلفة النفسية والبيئية.

وابن خلدون في هذا الاتجاه الذي يجعل البشر مجبولين على الشر «لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم» يفترض افتراضاً ثم يحلل ذلك الافتراض ويبني عليه حكماً يرى فيه أن البشر قد تتم حياتهم بدون الوازع المفروض من الشرع الذي يأتي به الأنبياء، «إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته» (ص٧٢).

رأي الغزالي يناقض رأي ابن خلدون في الطبيعة البشرية

وهذه النظرة إلى النفس البشرية تتناقض كلياً مع ما قرره الإمام الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» من «أن الأخلاق الحسنية تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة،

وتـارة بمشـاهـدة أربـاب الفعال الجميلة ومصاحبتهم وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح» (ج٣، ص٦٠)، ويرى أيضاً «أن الاعتدال في الأخلاق هو صحة النفس والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيهـا، كمـا أن الاعتـدال في مزاج البدن هو صحة له، والميل عن الاعتدال مرض فيه» (ج٣، ص٦٠). ويقول الغزالي في معرض بيانه طبيعة النفس: «فإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى المقابح فكيف لا تستلذ الحق لوردت إليه مدة، والتزمت المواظبة عليه، بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع يضاهي الميل إلى أكل الطين» (ج٣، ص٥٩).

وهذه النصوص التي أوردها الغزالي تقرر أن النفس عنده ليست مجبولة على الشر، ولو كانت كذلك لما كانت هناك فائدة من تعويدها خصال الخير والفضيلة، بل إن النفس في رأيه لا تميل إلى الأمـور الشنيعة، وإن هذا الميل خارج عن الطبع كالميل إلى أكل الطين، ويعتبره الغزالي مرضاً، ولهذا فقد خصص قسماً كبيراً من كتابه للحديث عن أمراض القلوب، وضرورة علاج تلك الأمراض.

مقارنة بين آراء الغزالي وآراء ابن خلدون

ولا أشك أن رأي الغزالي أكثر اعتدالاً وقبولاً من رأي ابن خلدون، وهناك تناقض كامل بين ما يقوله ابن خلدون وما يقرره الغزالي، ذلك أن ابن خلدون يبني نظريته على أن النفس البشرية قد جُبلت على طبائع الشر والعدوان والظلم، ولذلك فإن الوازع الوحيد الذي يقضي على تلك الطبيعة هو الملك والقوة القاهرة، ويخلص إلى نتيجة غريبة وخطيرة وهي أن الملك قد يغني عن الدين من ناحية العقل لأن الوازع الذي يوفره الملك «بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتـدر بهـا على قهـرهم وحملهم على جادته» يجعل أمر إثبات النبوة بالدليل العقلي قضية غير برهانية، «وإنه ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع».

ولا أوجه النقد في هذا المجال إلى فكرة الوازع عند ابن خلدون، لأن فكرة الوازع لا يمكن إنكارها، والوازع الخارجي الذي يأتي عن طريق الملك والسلطة القاهرة يعتبر أمراً ضرورياً وهاماً لاستقرار الملك، وهذا الوازع لا يكون إلّا عن طريق العصبية الغالبة، وإنما أردت أن أناقش فقط ما عرض له ابن خلدون من أن موضوع النبوة لا يخضع للبرهان العقلي، وإنما مدركه الشرع، لأن الإنسان قد يستغني عن ذلك بالوازع الذي يوفره الملك وهو القوة القاهرة.

ولعل سبب الالتباس في ذلك أن مهمة الأنبياء تختلف عن مهمة الملوك، من ناحية أن الأنبياء هداة للحق، ودعاة للاستقامة، والوازع الذي يعتمدون عليه في ذلك هو الوازع الداخلي، وهو ما يسمى بالضمير والقلب والأخلاق والدين، وكل هذه المؤثرات تسهم في تكوين «وازع» داخلي قد يتجاوز في أثره حجم الوازع الخارجي الذي تمثله السلطة، وهذا «الوازع الداخلي» هو الوازع

الذي يليق بكرامة الإنسان، لأن الله تعالى قد اختص البشر بالتكريم وجعل لهم العقل، وميزهم به عن سائر المخلوقات الأخرى، لكي يستقيم أمرهم بمقتضى الهداية الداخلية والاختيار النابع من وعي ناضج، وعندما نقلل من شأن الوازع الداخلي فإننا في الواقع نقلل من قيمة الإنسان، ونجعله في مقام الحيوانات من حيث اعتماد الوازع على القوة القاهرة.

وكلما ارتقت البشرية كان الوازع الداخلي أقوى أثراً في النفس، وأقوى سلطاناً عليها، عن طريق العقل المخاطب بالتكليف، لهذا فقد كانت عناية علماء الإسلام بالتربية كبيرة ومدعاة للفخر والاعتزاز، لأن التربية تؤكد تميز الإنسان بالاستعداد الذاتي للاستقامة، كما تؤكد سلامة الفطرة واستقامة الطبع الإنساني، وقد أشرنا قبل قليل إلى أن الغزالي يرى أن «النفس تستلذ الحق لوردت إليه»، وأن «ميل النفس إلى الأمور الشنيعة خارج عن الطبع»، لأن النفس في الأساس نقية صافية، لا تناقض الفطرة، ولا ترفض الاستقامة، وإن الانحراف هو مرض طارىء على النفس، ويجب أن تعالج النفوس كما تعالج الأجسام، لكي تتخلص من أمراضها وأعراضها التي تبتعد بها عن أصل الفطرة.

أهمية آراء ابن خلدون في الحاجة إلى الملك

وهذه الحقائق المرتبطة بالنفس البشرية لا تتنافى مع ما قرره ابن خلدون من حاجة البشر إلى الملك، انطلاقاً من حاجتهم إلى الاجتماع، والتعاون على تحصيل القوت، وإن ذلك يستدعي المعاملة واقتضاء الحاجات، مما يؤدي إلى التنازع المفضي إلى المقاتلة، وإن طبيعة الاجتماع تقتضي وجود الوازع وهو الحاكم، «وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم».

ويعبّر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله:

«وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم» (ص٣٣٣).

والملك بهذا المفهوم الذي أورده ابن خلدون ضرورة من ضرورات الاجتماع والعمران، انطلاقاً من ظاهرة التنازع والتقاتل التي هي ضرورية في الاجتماع الإنساني، ولهذا فإن الاجتماع

الإنسـاني لا بد له من «الـوازع الخارجي» الذي هو السلطان القاهر، ولا يمكن أن يكون ذلك السلطان قاهراً ما لم يعتمد على عصبية قاهرة، تمكنه من التحكم والتغلب وممارسة الملك التام من جباية الأموال وبعث البعوث وحماية الثغور و «استعباد الرعية»، ولا أدري ما معنى استعباد الرعية لدى ابن خلدون والتي وردت في قوله: «وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال. . .» ص٣٣٣، ولعل كلمة الاستعباد لديه لا تعني مفهوم الاستعباد الظاهر، وإنما تعني التمكن من الحكم وممارسة النفوذ من غير وجود قوة أخرى قاهرة تحد من سلطته.

ومع هذا فإن استعمال ابن خلدون لمثل هذه المصطلحات تقلل من قيمة مواقفه وآرائه، وإن كانت مثل هذه العبارات مستعملة ودالة على ما كان قائماً في ذلك العصر، من استعباد حقيقي قد لا يصل إلى مستوى الاستعباد الذي كان قائماً في أوروبا خلال العصور الوسطى إلّا أنه يمثل الحد الذي يرفضه الإسلام، لأنه يتناقض مع المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالعقيدة والحكم.

الملك التام والملك الناقص

الملك التام: «وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور»، ويعبر عنه بقوله: «وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ص٣٣٣).

الملك الناقص: والمراد به ذلك الملك الذي «قصرت به عصبيته عن بعضها، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته»، ويدخل ضمن الملك الناقص «من قصرت به عصبيته أيضاً عن الاستعلاء عن جميع العصبيات، والضرب على سائر الأيدي، وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقته» ص٣٣٣.

ولعل ابن خلدون هنا يشير إلى فكرة السيادة بالمفهوم الحديث، حيث أن السيادة مطلقة أو مقيدة، فإن كانت مطلقة يمارسها الملك بطريقة كاملة من غير وجود قوة قاهرة أقوى منه فالملك تام وكـامل، وإن كانت السيادة مقيدة، بسلطان أقوى، فهي ملك ناقص، ويربط السيادة بالقوة والاستعلاء، إذ لا يمكن تصور سيادة مع فقدان عنصر الاستقلال والاستعلاء على القوى الأخرى الداخلية والخارجية، لأن القوى تحدد حجم الملك وطبيعته، من حيث كمال الملك أو نقصانه.

الملك ضرورة للعمران البشري

وهكـذا نستنتـج ممـا ذكرناه أن ابن خلدون يرى في الملك ضرورة من ضرورات العمران البشري المنبثق عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، وأن الملك يمثل «الوازع» الذي يمنع

التقاتل والتنازع بالقوة القاهرة، وكلما كانت تلك القوة أكثر قهراً كانت أقرب إلى الكمال والتمام من مفهوم الملك، ولا يتحقق ذلك إلّا عن طريق العصبية التي جعلها أساساً لكل نظرياته في الفكر السياسي وفي العمران البشري.

وقد يغالي ابن خلدون ـ أحياناً ـ فيما يقدمه لنا من أفكاره، وبخاصة تلك التي ارتبطت بمفهوم العصبية التي تمثل في نظره أداة القوة القاهرة التي لا يستقر ملك أو عمران إلّا بها لأنها تمثل «الوازع» المادي المباشر والمؤثر في تحقيق الأمن، ومنع التنازع، إلّا أن تلك المغالاة لا تفقد آراء ابن خلدون قيمتها أو تقلل من أهميتها كآراء متقدمة على عصره، اعتمدت منهج الاستقراء، واستنبطت من خلال تجربة غنية خصبة كانت مدده الحقيقي فيما صاغه من أفكار، وفيما سجله من تصورات وآراء.

المبحث الثالث

أثر الظلم في خراب العمران

خصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً لهذا الموضوع، سماه «الفصل الثالث والأربعون في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، وقد شدني هذا العنوان، ووجدت نفسي عاكفاً على قراءته قبل أن استكمل الفصول التي سبقته، ذلك أن الظلم أمر خطير الأثر، ليس من الناحية الدينية والاجتماعية والنفسية فحسب، وإنما هو مؤذن بخراب العمران، وممهد لذلك، ومسبب لما يؤدي إلى الخراب.

ويربط ابن خلدون موضوع العمران بالإرادة البشرية، والسعي في الاكتساب، وهو أمر نفسي، إذ لا يمكن إجبار الناس على السعي، ما لم تتوفر لديهم البواعث والقناعات بذلك، والعمران يرتبط بالسعي في المصالح، والعمل الجاد، فإذا حدث الظلم عن طريق العدوان على الناس في أموالهم ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها وانقبضت أيديهم عن السعي.. لأنهم يرون أن غاية ذلك السعي بهدف الاكتساب سوف يخرج من أيديهم عن طريق الظلم والعُدوان.

«وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال.. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته» ص(٥٠٧).

أثر الوضع النفسي في الكسب والإنتاج

وهذا الربط بين العمل والحالة النفسية للإنسان، مؤشر على أن الوضع النفسي يلعب دوراً هاماً في الاقتصاد والإنتاج، سواء تمثل ذلك في إيجاد حَوافز للعمل أو إشعار الفرد بأن نتيجة العمل سوف تعود إليه، بنفع مباشر مادي أو معنوي، ويدفعه هذا الشعور إلى مزيد من العمل عن طريق مضاعفة الجهد، ولهذا فإن الدراسات النفسية ضرورية لتنشيط الإنتاج، ومضاعفة عطائه، لأن الإنسان سواء كان تاجراً أو عاملاً يحتاج إلى ذلك العامل الذي يبرز أثره في العمل، وهذا العامل هو الباعث النفسي، والمشجع على بذل الجهد.

وابن خلدون عندما يتحدث عن أثر الظلم في مردودية الإنسان المرتبطة بحالته النفسية،

وانعكاس ذلك على العمران البشري، لا يقصد بذلك الظلم فقط، وإنما يقصد كل أنواع المعوقات والمثبطات التي تضعف نفسية الإنسان، وتحد من طموحه، وتمنعه من التضحية في سبيل الكسب والإنتاج.

وهذه العوامل النفسية قد يهدر أثرها في النفس، وقد نتجاهل أثرها في الإنتاج، وهذا ما يجعل الإنسان كسولاً خاملاً في بعض الأحيان، يشعر بمشاعر عدم الارتياح، ويبدو عليه «ملامح من اللامسؤولية والامبالاة» وهذه كلها نتاج أوضاع نفسية معينة، ولهذا فإن من الضروري أن تدرس تلك الظروف النفسية التي تعتبر الباعث الحقيقي على السلوك، الإيجابي أو السلبي، لأن الإنسان ليس مجرد آلة تفتقد الإحساس بما حولها من مؤثرات وعوامل، وإنما هو تكوين جسدي، تسهم عوامل متعددة في تحديد سلوكه وتصرفاته، والسلوك هو إنتاج تلك المكونات جميعها، سواء كانت داخلية أو خارجية.

وإن جزءاً غير يسير من الدراسات المرتبطة بالاقتصاد، ينبغي أن توجه إلى دراسة الإنسان وهو الركن الأول في عملية الإنتاج، وإن تلك الدراسات قد تتحدث أحياناً عن «العمل»، وتعتبره ركناً أساسياً في الإنتاج، إلّا أن العمل ليس شيئاً منفصلاً عن الإنسان، وإنما هو نتاجه، يزدهر بالإنسان ويضمحل ويضعف به.

أثر الظلم في النفس

والظلم من أهم العوامل النفسية المؤثرة في السلوك البشري، لأنه يضعف النفس أولاً، ويجعل لها مزاجاً مريضاً لا يوفر المناخ السليم لاستقامة التفكير ثانياً، وهو يهدم قيماً إنسانية في أعماق الإنسان ويدفعه دفعاً لا اختيار له فيه إلى أنواع من السلوك، تدفع إليه عواطف مرضية طارئة، تعتبر انعكاساً مباشراً للشعور بالظلم، ولهذا فإن من أهم الظواهر الجديرة بالاهتمام والدراسة ظاهرة الظلم في المجتمع، ولا يمكن في ظل الظلم أن يستقر الأمن، لأن الظلم قاهر للنفس، يولد عواطف مرضية، ولا يمكن التحكم في مسارها وأثرها، والنفس التي تحس بالظلم النفسي ليست سوية التفكير، ولا يمكن توقع الفضيلة والكمال منها، لأن الظلم يقتل مشاعر الفضيلة في النفس البشرية، ويزرع عواطف الحقد فيها، فتنمو تلك الجذور، حتى تصبح ذات أوتاد في أعماق النفس، قد يصعب فيما بعد اجتثاث أثرها.

وأهم مظهر للظلم وأقله خطورة هو ذلك الشعور الذي أشار إليه ابن خلدون والذي اعتبره مؤذناً بخراب العمران، ويتمثل **«بالانقباض عن الكسب» وذهاب الآمال في تحصيل المال**، **«وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك»**، وينعكس ذلك على العمران لأن انقباض النفس عن السعي، وانقباض الأيادي عن المكاسب يؤدي إلى كساد أسواق العمران.

قال ابن خلدون في صدد ذلك:

«فـإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقهـا، فخض ساكن القـطر، وخلت دياره، وخـربت أمصـاره، واختـل باختـلاله حال الدولة والسلطان، كما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة» (ص٥٠٨).

الظلم والعمران

وترجع أهمية رأي «ابن خلدون» إلى أنه لا يتوقف عند حدود النظرة السطحية لأثر الظلم في المجتمع، من الجانب الأخلاقي والديني، وإنما يعتبر ذلك مؤثراً في الدورة العمرانية، وهي دورة متكاملة تبتدىء بالإنسان، وتنتهي بالحضارة والعمران الذي هو غاية لكل إنسان، لأن انتهاء العمران سيؤدي على وجه التأكيد إلى انقطاع النوع البشري.

وأورد ابن خلدون رواية حكـاهـا المسعودي في أخبار الفرس عن الموبذان صاحب الدين عندهم أيام بهرام بن بهرام، عندما عرض بالظلم عند الملك منكراً عليه غفلته عن الظلم، مبيناً له أثره على الدولة، عن طريق ضرب المثال على لسان البوم، عندما سمع الملك أصواتها وسأله عن فهم كلامها: فقال له: إن بوماً ذكراً يروم نكاح بوم أُنثى، وإنها شرطت عليه عشرين قرية من الخراب في أيام «بهرام» فقبل البوم شرطها، وقال لها:

ـ إن دامت أيام الملك أقطعتك ألف قرية وهذا أسهل مرام.

وعندئذ تنبه الملك إلى ملاحظة الموبذان، وخلا به وسأله عن مراده فقال له:

ـ أيها الملك. إن الملك لا يتم غره إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلّا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلّا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلّا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيماً، وهو الملك، وأنت أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمّارها، وهم أرباب الخراج، ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الحاشية والخدم وأهل البطالة فتركوا العمارة والنظر في العواقب وما يصلح الضياع، وسومحوا في الخراج لقربهم من الملك، ووقع الحيف على مَنْ بقي من أرباب الخراج وعمّار الضياع فانجلوا عن ضياعهم وخلوا ديارهم، وآووا إلى ما تعـذر من الضياع فسكنـوها فقلت العمارة وخربت الضياع، وقلّت الأموال، وهلكت الجنـود والـرعية، وطمـع في ملك فارس من جاورهم من الملوك لعلمهم بانقطاع المواد التي لا تستقيم دعائم الملك إلّا بها.

فلمـا سمع الملك ذلك، أقبل على النظر في ملكه، وانتزعت الضياع من أيدي الخاصة، ورُدت على أربـابها، وحملوا على رسومهم السالفة وأخذوا في العِمارة وقوي من ضعف منهم، فعمرت الأرض وأخصبت البلاد، وكثرت الأموال عند جباة الخراج، وقويت الجنود، وقطعت مواد الأعداء، وشحنت الثغور، وأقبل الملك على مباشرة أُموره بنفسه، فحسنت أيامه وانتظم ملكه (ص٥٠٨-٥٠٩).

وهذا النص ينطبق كل الانطباق على آراء ابن خلدون وتصوراته في الفكر السياسي من حيث الارتباط بين الملك والرجال والمال والعمارة والعدل، فالملك يحتاج إلى عصبية، والعصبية غايتها الملك، لأنها تمثل قوة الالتحام، وقوام العصبية الرجال، وكلما كانوا أكثر قوة كانوا أكثر قدرة على التغلب والمـطالبـة بالملك، ولا رجـال بغير المال، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في مواطن متعددة، وتحدث عن أهمية المال بالنسبة للجند، وإن قلة المال ينعكس على ولاء الجند، والترف عندما يضعف الدولة فلأنه يستنزف المال المخصص للجند، ولا سبيل إلى المال إلّا بالعِمارة، والعمـارة هنا الكسب والسعي، لأنهما يؤديان إلى العمران، والعمران لا يكون إلّا بالعدل، لأن العدل يوفر الظروف النفسية المؤدية إلى الكسب والسعي والجهد.

وعبّر ابن خلدون عن الارتباط ما بين الملك والمال بقوله:

«اعلم أن مبني الملك على أساسين لا بد منهما، فالأول الشركة والعصبية وهو المعبر عنه بالجنـد، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين» (ص٥٢١).

والمـال هو العنصـر الأسـاسي في تكـوين العصبية كما أشار إلى ذلك في النص السابق، والعصبية هي الجند الذي يحمي الدولة، ولا بد للمال من العمران، والظلم مفسد لذلك العمران.

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية شرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً» (ص٥١٠).

مفهوم الظلم عند ابن خلدون:

الظلم المؤذن بخراب العمران، عند ابن خلدون لا يقتصر على أخذ المال من يد مالكه من غير عوض، وإنما يعم مفهوم الظلم ويتسع لكي يشمل كل نوع الاعتداء والعدوان الذي يمارسه

القوي من أصحاب السلطان والنفوذ ضد الرعية، ولا يتصور الظلم إلّا من أصحاب القوة، والقوة لا تملكها إلّا الدولة لأن القوي بذاته لا يستطيع أن يمارس الظلم لوجود قوة أقوى من قوته وهي سلطة الدولة، وهذه هي الحكمة من وجود الدولة أو وجود الملك كما يسميه ابن خلدون، لمنع العدوان والظلم الذي يمارسه الأقوياء ضد الضعفاء. «لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان» «واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم» (ص٣٣٣).

ويدخل ضمن أنواع الظلم ما يأتي:

«وكل مَنْ أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه» (ص٥١٠).

«جباة الأموال بغير حقها ظلمة» (ص٥١٠).

«المعتدون عليها ظلمة» (ص٥١٠).

«المنتهبون لها ظلمة» (ص٥١٠).

«المانعون لحقوق الناس ظلمة» (ص٥١٠).

«غصاب الأملاك على العموم ظلمة» (ص٥١٠).

قيمة العمل عند ابن خلدون من الظلم:

ويدخل ضمن الظلم كما أشار إليه ابن خلدون اغتصاب قيمة العمل كله أو جزء منه، إما عن طريق التكليف أو التسخير، ذلك أن العمل هو وسيلة الكسب، فإذا انتقص حقهم فيه بطل كسبهم، ودخل عليهم الضرر الكبير بسبب ذلك.

وهذا الاصطلاح الذي استعمله ابن خلدون سبق به رواد الفكر الاشتراكي الذين تحدثوا عن فائض العمل، وأرادوا به الفارق بين قيمة العمل الحقيقية والأجر، وهذا الفارق يجب أن يدفع إلى صاحبه فإذا أخذه صاحب العمل فقد ربح من قيمة العمل.

وقال ابن خلدون في ذلك:

«فإن الرعية المعتملين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متحولهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم في الجملة» (ص٥١٢).

وكلمة «اغتصبوا قيمة عملهم» لم تحدد الجهة التي تقوم بالاغتصاب، ومن الواضح أن تلك

الجهة هي الموصوفة بالظلم، سواء كان ذلك الظلم من أصحاب السلطان والنفوذ، أو من أصحاب القوة الفعلية ولو لم يكونوا من أصحاب السلطان، ومن الطبيعي أن ربّ العامل عندنا يمارس حق الضغط على العامل، مستغلاً في ذلك انتشار بطالة عامة، أو عدم وجود قوانين اجتماعية تحمي ذلك العامل، فإن ذلك الضغط الذي يباشره القوي على الضعيف يدخل ضمن الاغتصاب، لأن العدل يقتضي أن يدفع ربّ العمل للعامل أجر عمله كاملاً غير منقوص، فإن أعطاه أقل من أجره فقد اغتصب جزءاً من ذلك الأجر «وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة وقعدوا عن السعي فيها جملة فأدى إلى انتقاض العمران وتخريبه» (ص ٥١٢).

الاحتكار من الظلم:

اعتبر ابن خلدون أن من الظلم المفسد للعمران الاحتكار، ذلك أن الاحتكار يعني «التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع» (ص٥١٢)، واعتبر أن هذا التسلط على أموال الناس «أعظم في الظلم وإفساد العمران والدولة» من الظلم الذي تحدثنا عنه.

وابن خلدون ينظر كما قلنا إلى الظلم لا من زاويته الأخلاقية والدينية وإنما ينظر إليه من خلال آثاره السلبية على العمران، وآثاره السلبية على جباية الدولة للأموال التي تقوى على مواجهة متطلبات البقاء، والجباية تعتمد على ازدهار العمران الذي يزدهر بالكسب الذي يحصل عليه عامة الناس وهم أكثرية المجتمع، وإن الاحتكار يضعف الجباية ويفسدها، لأنه يؤثر على حالة الأسواق والمبايعات، وعندما تكسد الأسواق يبطل معاش الرعايا، ويؤدي ذلك إلى نقص الجباية، وضعف الدولة.

والظلم في هذا كالترف، كلاهما مفسد للدولة، مضعف لها، لأنهما يسهمان معاً في إضعاف مركز الدولة من الناحية المالية، وعندما تفتقر الدولة إلى المال لعدم كفاية الجباية بمتطلبات الإنفاق، يقل عدد الجند، وتضعف العصبية بذلك، ويؤدي كل هذا إلى هرم الدولة وضعفها ويتجاوز أثر الظلم ذلك الحد المتعلق بهرم الدولة وضعفها إلى ضعف العمران، عن طريق القعود عن الكسب والانقباض عن بذل الجهد، بسبب ما يصنعه الظلم وما يولده في النفس من شعور بالإحباط، مما يؤدي إلى التكاسل عن تلمس أسباب المعاش والكسب.

أهمية النظر إلى الظلم من ناحية الأثر المباشر له:

ينظر ابن خلدون إلى الظلم من ناحية الأثر الذي يحدثه في النفس، سواء تمثل ذلك الظلم في اغتصاب مباشر صريح للأموال. ونهب لها مما يدْخل ضمن السرقة والاغتصاب بمفهومه

اللغوي، أو تمثل في أُسلوب فائض قيمة العمل، عندما لا يعطى العامل قيمة عمله، وهو مصدر وحيد لمعاشه، سواء كان ذلك عن طريق التسخير الإجباري الذي يمارسه أصحاب السلطان أو عن طريق انتقاص الأجر الذي يقتضيه العدل من حيث التوازن بين قيمة العمل والأجر، أي بين الأجر الحقيقي المساوي لقيمة العمل المبذول والأجر المعطى للعامل في ظل غياب القوانين التي تحمي حقوق العمال والأجراء.

ويؤكد ابن خلدون أن الكسب هو قيم الأعمال، والعاجز عن العمل فاقد للكسب، وتحدد قيمة العمل بمقدار ذلك العمل وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه.

«الكسب الذي يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم» (ص٦٩٤).

«لو قدر أحد عطل عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية» (ص٦٩٤).

«وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته» (ص٦٩٥).

ولا شك أن الظلم الذي يمس قيم العمل منتقصاً منه جزءاً من قيمته، لا يختلف من حيث الأثر والحكم عن الظلم المباشر، وقد يكون أكثر خطورة منه، لأنه ظلم يلبس لباس الطهر والبراءة، ولا يبرز صاحبه بمظهر الظالم الذي ينكر المجتمع فعله، مما يجعل المظلوم يشعر بعواطف الخيبة تخيم على نفسه، فتدفعه حيناً إلى اليأس والاستسلام، وتدفعه حيناً آخر إلى الحقد والكراهية، ثم تتفاعل تلك الأحقاد في النفس مع نمو ظاهرة الظلم واستفحالها، إلى أن يصبح المجتمع في وضع نفسي متفجر، ينقض على قيم ذلك المجتمع، عندما يجد فرصة لذلك، مخرباً مظاهر العمران، فاتكاً بكل ما هو مقدس من القيم، عابثاً بالأمن، متطلعاً، إلى واقع لا يحقق العدل بمفهومه الأسمى، وإنما يحقق ظلماً جديداً في إطار صراع طبقي متجدد في كل مناسبة تمكنه من ذلك.

المبحث الرابع

أثر الاستقرار في تطور العمران

يرتبط العمران بالحضارة ارتباط تكامل، لأن الحضارة ليست هي البداوة في متطلباتها، فالبداوة هي الأصل بالنسبة للحضارة، ولا تستدعي البداوة العمران، لأن موطن البداوة هو الصحراء والقفر، وذلك المناخ والموطن يعزز من خصائصها، ويقوي من بأسها، لكي تكون موطناً لعصبيات قوية، متطلعة إلى السلطة والحضارة.

ولا يمكن تصور البداوة في حياة المدن، ذلك أن المدن تفرض على سكانها شكلاً من أشكال الحياة لا يألفه البدو ولا يعرفونه، فإن ألفوه وتعودوه انتقلوا بذلك الألف والتعود من حياة البداوة إلى حياة الحضارة.

اختطاط المدن من منازع الحضارة:

أوّل ما يحتاج إليه سكان المدن الذين اختاروا الحياة في المدينة العناية ببناء المنازل، ذلك أن حياة المدن توفر ظروفاً ملائمة للتجمع والاجتماع الإنساني، والاجتماع يولد الحاجة إلى التعاون والتكامل، وهذا التعاون هو أوّل مظهر من مظاهر الحضارة، ذلك أن أبسط صورة من صور التعاون أن يكون ذلك التعاون في سبيل الاستقرار، ولا يتم الاستقرار إلاّ عن طريق العمران.

ولعل من أهم أسباب العمران ما يلي:

أولاً: الترف والدعة: ذلك أن العمران لا يمكن تصوره في ظل شظف العيش لانصراف الناس عن الكمالي إلى ما هو ضروري، وعندئذ يتوفر لأهل المدن الحد الأدنى لضروريات حياتهم المتعلقة بالغذاء والأمن، ويتطلعون إلى الاستقرار، وهو مظهر من مظاهر الترف والدعة، «والبناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة» (ص٦٠٩). «ولا يمكن تصور الترف والدعة في ظل البداوة، لأن ذلك الترف، متأخر عن البداوة ومنازعها» (ص٦٠٩).

ثانياً: اجتماع الأيدي: ولا يتحقق ذلك الاجتماع إلاّ عن طريق الملك والدولة، لأن البناء

والعمران ليسا من الأشياء الضرورية التي يقوم بها الأفراد عن طريق الاضطرار إليها، فقد يستغني الأفراد عن العمران، إذا لم يدفعوا إليه، وبخاصة بالنسبة للبداوة التي هي الأصل، فقد يفضل هؤلاء حياة البداوة على حياة الحضارة، لأنها أكثر حرية وأقل جهداً في ميدان العمران، بالرغم من أن الحضارة هي غاية للبداوة، والتحضر مطلب ومطمح، ولذلك فلا بد للعمران من وجود الدولة التي تسوق الناس إلى العمران عن طريق الإكراه، أو عن طريق الترغيب.

ومجرد الاجتماع الإنساني لا يحقق العمران، ـ كما يرى ابن خلدون ـ لأن «المدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثـرة التعـاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى، حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً، بل لا بد من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك» (ص٦٠٩).

ثالثاً: **الدولة والملك**: وابن خلدون من خلال النص السابق يرى أن العمران لا يكون إلّا عن طريق الملك، فلا بد في تمصير الأمصار واختلاط المدن من الدولة والملك (ص٦٠٩)، والدولة هي محـور الحركة، لأنها صاحبة السلطة القاهرة، ولما كانت البداوة هي الأصل، فالدولة هي المطالبة بدور التوجيه والتطوير والإجبار، لكي ينتقل المجتمع من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، وأوّل مظهر للحضارة اختطاط المدن.

وبالرغم من أن الدولة في أصلها تنطلق من البداوة، لأن البدو أكثر شجاعة وبسالة، وأقوى في مجـال المغالبة والمطالبة بالملك، فإن تلك الدولة تصبح بالملك في إطار الدورة التاريخية المنطقية والضرورية، للانتقال من البداوة إلى الحضارة، ومن العصبية إلى الملك، ومن الشظف إلى الترف، وأخيراً من شباب الدولة إلى هرمها، وفقاً لقوانين التاريخ.

فالدولة عندما تسعى إلى العمران وهو مطلب، فإنها في نفس الوقت تسير في بداية الطريق إلى النهاية، لأن العمران لا يكتمل إلّا مع اكتمال الترف، والترف نهاية للعمران من جديد ذلك لأن العمران في نظر ابن خلدون ليس هو البناء فقط، وإنما هو «**أسلوب حياة**»، وينبثق عنه خلق العمران وطبائع العمران، ويمتد العمران مع امتداد عمر الدولة فإن طال ذلك العمر استمر العمران وتوسع، وإن قصر ذلك العمر خرب العمران وتوقف التشييد.

وتجدر الإشارة إلى أن الدولة في نظر ابن خلدون ليست هي الدولة الكيان، القائم والمستمر، وإنما هي الدولة العصبية، التي تنشأ مع انتصار العصبية وتنقرض مع سقوط العصبية وذلك لأن سقوط الدولة يعني سقوط العصبية التي كانت حاكمة، ويترتب على ذلك سقوط المدن واضمحلال شأنها، وبروز مدن جديدة، قد تكون موطناً جديداً للدولة الجديدة، ويمكننا ملاحظة ذلك من

خلال بعض المدن التي كانت عواصم كبيرة، ثم اضمحلت باضمحلال الدولة التي بنتها أو ارتضتها عاصمة لها أو مركزاً للحكم فيها، مثل دمشق وبغداد والقاهرة والقيروان، وقرطبة، ومراكش، وفاس، ومكناس، وتلمسان، وبجاية، وبعض تلك المدن حافظ على مكانتها، وبعضها قد ضعف إلى درجة كبيرة، إلاّ أننا لا يمكن أن نتجاهل أثر سقوط الدولة على عمران المدن ويكفينا أن نقرأ تاريخ المدن الكبيرة مثل بغداد حيث كانت في عصر المأمون «مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين ولم تكن مدينة وحدها يجمعها سور واحد لإفراط العمران وكذا حال القيروان، وقرطبة والمهدية في الملة الإسلامية» (ص٦١٠).

أثر سقوط الدولة على العمران:

ينعكس أثر سقوط الدولة على العمران، وقد يؤدي ذلك إلى خراب المدن التي كانت «كرسياً» للسلطان، وخصص ابن خلدون فصلاً خاصاً بذلك سماه «الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها»، وهو الفصل التاسع عشر من الباب الرابع (ص٦٦٧).

ويرى ابن خلدون أن أسباب ذلك ما يلي:

أولاً: نقص الترف:

وتعليل ذلك أن الدولة في أول نشأتها وقيامها تكون أقرب إلى البداوة، وهذا يجعلها تتجافى عن أموال الناس، لما في خلق البداوة من تقشف وبُعد عن الترف، ويؤدي هذا إلى التقليل من الضرائب والمغارم والجبايات عن الناس، مما يجعل مداخيل الدولة قليلة، لا تساعد على انتشار الترف في البلاد، والعمران يزدهر مع ازدهار الترف، ويكثر مع كثرة الأموال، وعندما تنصرف الدولة إلى الترف بعد مرحلة التكوين الأولي لها بعد عصر النشأة، آخذة ببعض مظاهر الحضارة يكثر العمران ويزدهر مع ازدهار الحضارة وكثرة الإنفاق.

فالدولة في مرحلة التكوين تكون أقرب إلى التقتير في الإنفاق، مفضلة شظف العيش المنسجم مع خلق البداوة، وينعكس أثر ذلك على الرعية، حيث نجد خلق **«التقشف»**، الذي ارتضته الدولة الفتية سائداً في كل الأوساط الاجتماعية، مكوناً في ذلك منهجاً في التقشف، تأخذ به الدولة، وتلتزم به الرعية، لأنه يصبح خلق المجتمع في تلك الفترة الزمنية، مما يؤدي إلى أن يكون الترف من المظاهر المخالفة لأخلاقيات المجتمع وعوائده السائدة.

ويركز ابن خلدون في هذا المعنى على «عوائد الترف»، فالترف هو عادة تولدها الحضارة وتنميها وتغذيها، ويبرز الترف في مرحلة من مراحل التحضر الذي يعقب نشأة الدولة، عندما تتجاوز الدولة مرحلة **الانقباض والتوتر إلى مرحلة الاستقرار**، فتنصرف عندئذ إلى عوائد الترف، مخلفة

وراءها آثار الترف من العمران، وآثاراً أخرى سلبية، قد تكون أكثر خطراً من العمران، ومذهبة به.

وعوائد الترف كما يراها ابن خلدون تبدأ بالدولة، لأن الرعايا تبع للدولة فيرجعون إلى خلق الدولة، إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال (ص٦٦٧).

أثر الدولة في حجم الترف:

والدولة في جميع الظروف هي معيار دقيق محدد لطبيعة الترف وحجمه، لأن الدولة تملك التأثير من ناحيتين:

الناحية الأولى: من حيث الطبيعة النفسية التي تجعل الإنسان مقلداً لمتبوعه، ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب (ص٢٥٩)، وهذه الطبيعة النفسية نجدها لدى الأفراد كما نجدها لدى الأمم، ويمكن أن نجدها لدى الأطفال عندما يقلدون آباءهم، كما نجد هذه الظاهرة لدى الأمم المغلوبة عندما تقلد الأمم الغالبة في عاداتها وملابسها، ولغتها، ومظاهر حضارتها، معتقدة في ذلك الكمال، وهو ليس بالكمال، وإنما هو شعور بالنقص لدى الإنسان تجاه مَنْ انتصر عليه، وهو شعور بالإحباط، وله آثار خطيرة ومدمرة، لأنه يضعف ثقة الأمة بذاتها وتراثها وعاداتها، ولهذا فإن الأمم القوية تحرص كل الحرص على أن تضعف ثقة الأمم المغلوبة بنفسها عن طريق التشكيك في كل ما تعتز به تلك الأمم من قيم وتراث وحضارة ودين وتقاليد، ممهدة في ذلك للسيطرة عليها، فكرياً ونفسياً وثقافياً، ناشرة بذلك ثقافتها وتراثها وتقاليدها «ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير» (ص٨٥٩).

الناحية الثانية: من حيث إجبار الناس على التخلق بخلق الدولة من الانقباض عن الترف، وهذا أمر ملاحظ، إذ أن مركز الدولة كقوة مسيطرة من خلال العصبية الحاكمة يمكنها أن توجد سياسة للإنفاق تقوم على أساس إنكار مظاهر الترف، ومعاقبة من يتظاهر بذلك، عن طريق التضييق عليه أو الإنكار، لما يؤدي إليه الترف من إشاعة عوائد قد تكون مضرة بالمجتمع أو قد تثير مشاعر التحدي تجاه الفقراء الذين لا يملكون القدرة على مجاراة تلك العادات السائدة.

و«**الكره**» هنا ليس له صورة واحدة، ذلك أن الدولة قد تكره الناس على تجنب عوائد الترف عن طريق تشجيع «**عوائد الاعتدال**» في المجتمع، والتزامها بذلك، والإنكار على من يخرج على

تلك العوائد، وتكوين رأي عام ناضج، يرفض تلك العادات ويستهجنها، ولا ينظر للمتمسكين بها نظرة الاحترام والوقار.

ولعل ابن خلدون لم يذكر هذا المعنى لأنه بصدد الحديث عن أثر الترف في العمران، وهو أثر إيجابي بالنسبة للعمران، مع أنه ذكر «**أن الرعايا تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق الدولة، إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف**» (ص٦٦٧).

ويبدو أن الكره الذي قصده ابن خلدون هو كره معنوي أكثر منه مادي، ذلك أن خلق الدولة يفرض رأياً عاماً سائداً، يؤثر بطريقة مباشرة على عوائد الناس، وسلوكهم الاقتصادي.

ولا يمكننا الاستنتاج من ذلك أن ابن خلدون يدعو إلى الترف لتحقيق العمران والتوسع فيه، ذلك مما لا يمكن القول به، لأن ابن خلدون في موطن آخر يعتبر أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم (ص٢٤٦) ويقول في سبب ذلك:

«إن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره، وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم» (ص٢٤٦). «حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض، وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك» (ص٢٤٧).

ويقول في موطن آخر:

«الأُمـة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، ويصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها» (ص٢٩٥).

ثانياً: اختلال العمران:

والمراد باختلال العمران اختلاف عادات الترف التي كانت سائدة لدى أهل الدولة المغلوبة، حيث أن انتصار إحدى العصبيتين على الأُخرى يؤدي بطريقة مباشرة إلى ذهاب العصبية المغلوبة، وذهاب عاداتها واستقباح ما تركته من تقاليد، مما يؤدي إلى نشوء عادات وتقاليد جديدة، تصبح مع مرور الأيام ركائز الحضارة الجديدة «وخصوصاً أحوال الترف فتفقد في عرفهم بنكير الدولة لها، حتى تنشأ لهم بالتدريج عوائد أُخرى من الترف فتكون عنها حضارة متأنقة، وفيما بين ذلك قصور الحضارة الأولى ونقصها، وهو معنى اختلال العمران في المصر» (ص٦٦٨).

ولا بد من حدوث اختلال في العمران عند سقوط دولة وقيام أُخرى، ذلك «أن العمران كله

من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر مخصوص كما أن للشخص الواحد من أشخاص الملونات عمراً محسوساً» (ص٦٦١).

وهذا العمر العمراني الذي يقرره ابن خلدون يرافق العمر الزمني للدولة، وهو ينطلق من نشأة الدولة وقيامها، ثم ينمو مع نمو الحضارة، والحضارة في مفهوم ابن خلدون ليست هي الحضارة التي نفهمها اليوم عند إطلاقنا كلمة الحضارة، وربما يرد لفظ الحضارة عند ابن خلدون في مقابل البداوة، ويراد بكلمة التحضر حياة المدن.

والعمران في رأي ابن خلدون يقود إلى الحضارة، ولا يتم العمران إلّا بالترف والنعمة، ولعل كلمة الترف هنا تعني كثرة الأموال، وإنفاقها في مجال العمران، كما تعني جميع أنواع التوسع في الإنفاق.

ويعبِّر عن هذا المعنى بقوله:

«وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها، والحضارة، كما علمت، هي التفنن بالترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤمن من أصنافه وسائر فنونه، كالصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية، وسائر أحوال المنزل» (ص٦٦٢).

والاختلال العمراني بحد ذاته الناتج عن سقوط الدولة لا بد أن ينعكس بطريقة سلبية على حركة العمران، ذلك أن الذين كانوا يحكُمون في ظل عصبية الدولة السابقة لا بد أن يصيبهم من أنواع التضييق عليهم ما يجعلهم في حالة خوف من آثار التغيير، فيوقفون جميع ما كانوا يخططون له، ويفكرون فيه من التوسع في العمران والإنفاق في سبيله، وقد يكون فعلهم ذلك مما يتنافى مع الحكمة، لأن ذلك سيسلط الأضواء عليهم مما يجعلهم في موطن المساءلة والمضايقة.

ثالثاً: انتقال كرسي الملك:

والمراد بكرسي الملك عاصمة الدولة، وكرسي الملك يختلف باختلاف طبيعة الملك الجديد، وموطن انطلاقه ونشأته، ذلك أن كرسي الملك لا بد أن يكون في موطن التوسط من بين تخوم المملكة وحدودها، «ولا بد من توسط الكرسي بين تخوم الممالك التي للدولة لأنه شبه المركز للملك». (ص٦٦٢).

وعاصمة الملك الجديدة لا بد أن ينتقل إليها العمران وتتوجه إليها الأنظار، وبقدر ما يزد في تلك العاصمة الجديدة العمران ويتوسع يقل في العاصمة القديمة التي تفقد الكثير من مكانتها العمرانية، لانصراف الناس عنها إلى كرسي الملك الجديد.

وقد حدث الكثير من هذه المظاهر خلال التاريخ الإسلامي عندما انتقل كرسي الملك من بلد إلى آخر، انتقلت معه خصائص التوسع العمراني، وضعفت العاصمة السابقة، وانكمش العمران فيها، كما حدث في دمشق عندما انتقل الحكم من يد الأمويين إلى يد العباسيين، وأصبحت بغداد هي كرسي الملك الجديد، وكذلك انتقلت عاصمة الدولة من مراكش إلى فاس في عصر المرينيين، ووقع مثل هذا أيضاً عندما انتقلت عاصمة الدولة السلجوقية من بغداد إلى أصفهان، وكذلك عدل العرب عن المدائن إلى الكوفة والبصرة «وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر يخل بعمران الكرسي الأول» (ص٦٦٩).

ويدخل هذا ضمن اختلال العمران، ذلك أن جميع مظاهر التغيير في الدولة لا بد أن تؤدي إلى اختلال في حركة العمران، سواء كان ذلك التغيير هو تغيير في عاصمة الملك، أو في أهل العصبية الحاكمة، أو في طبائعهم من حيث عادات الترف والإنفاق.

رابعاً: إجلاء أهل الدولة السابقة عن مواطنهم:

وهذه الظاهرة تتمثل في حرص أهل العصبية الغالبة على إضعاف مراكز التجمع الأولى للدولة السابقة، عن طريق إجلاء أصحاب المكانة والنفوذ من مراكز نفوذهم الأولى إلى مراكز جديدة، لإضعاف مكانتهم، وتفتيت قوتهم، وشل حركتهم، لأنهم في الغالب يملكون في مدنهم مكانة متميزة حصلوا عليها عن طريق ما مكنوا منه من نفوذ وما استحوذوا عليه من مال، وما أحاطوا به أنفسهم من سلطان.

وغاية ذلك تفكيك معاقل الدولة السابقة، عن طريق تتبع أهل الدولة القديمة وأشياعها، بتحويلهم إلى قطر آخر تؤمن فيه عائلتهم على الدولة، «وطبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة، فبعضهم على نوع التغريب والحبس وبعضهم على نوع الكرامة والتلطف».

وكل ذلك سيؤدي لا محالة إلى اختلال العمران، وهذا الاختلال يضعف حركة العمران، ويقلل نشاطها، لأن إجلاء السكان أو نقصهم الناتج عن ذلك التغيير في كرسي الملك سينعكس أثره على العمران، وإذا نقص من المصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه وهو معنى اختلال عمرانه، «ثم لا بد أن يستجد عمران آخر في ظل الدولة الجديدة، وتحصل فيه حضارة أخرى على قدر الدولة» (ص٦٦٩).

أثر استقرار الدولة على العمران:

يرى ابن خلدون «أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، بما في طباع البشر

من العدوان الداعي إلى الوازع، فتتعين السياسة لذلك» (ص٦٧٠).

وأهم عوامل العمران الاستقرار والاستمرار، وليس المراد بالاستمرار استمرار «**الدول الشخصية**» مثل دولة أنو شروان أو هرقل أو عبدالملك بن مروان أو الرشيد، وإنما المراد بالاستمرار استمرار، **الدول الكلية**، مثل دولة الروم والفرس، وبني أُمية أو بني العباس، ذلك أن الخلل المؤدي إلى نقص العمران لا يكون في إطار تغيير **الدولة الشخصية** من فرد إلى فرد، وإنما يكون عن طريق الخلل الكلي الناتج عن تغيير الدولة الكلية، لأن هذا التغيير لا يتوقف أثره عند حدود تغيير رئيس الدولة، وإنما يمتد هذا الأثر لتغيير العصبية كلها، ويذهب بذهاب تلك العصبية أهل الشوكة مما يؤدي إلى خلل عظيم يوقف العمران.

والعمران كما يمكن أن نفهمه من كلام «ابن خلدون» لا يتأثر من مجرد الخلل اليسير الناتج عن تغيير رئيس الدولة، لأن الدولة تبقى من خلال عصبيتها وأهل الشوكة فيها، وهؤلاء لا يتأثرون من ذلك التغيير أو لا ينعكس ذلك الأثر على حركة العمران.

ولعل الجانب الذي أراد ابن خلدون أن يشير إليه دون أن يسميه هو ذلك الشعور النفسي بالأمن والاستقرار، وهو شعور شديد الأثر في حركة العمران، ذلك أن العمران في حقيقته مظهر من مظاهر الارتياح والانبساط، ولا يكون في ظل التوتر الناتج عن أي اختلال يخيف النفس، ولهذا فإن من الضروري عند الحديث عن موضوع التركيز على أهمية عاملين اثنين هما:

أولاً: العامل النفسي:

وهذا العامل يعتبر شديد الأثر في حركة العمران، لأن النفس البشرية لا تنطلق ساعية نحو الاستقرار إلّا في ظل الاستقرار النفسي، المنبثق من الأعماق، وهذا يفسر لنا معنى الأثر الذي يخلفه اختلال الدولة الكلية في العمران، وليس ذلك الاختلال الناتج عن اختلال الدولة الشخصية، فالاختلال الأول نفسي شديد الأثر، لأنه يمس وجود الإنسان ومستقبله، وقد يمس حياته وأمنه وماله أما الاختلال الآخر فهو اختلال يسير لا يمس الوجود والأمن والحياة والمال، وإنما قد يبرز أثره في جوانب مادية يسيرة لا تتجاوز حدود التغيير السطحي، الذي قد لا يتجاوز أثره الحدود المعقولة للتغيير.

ثانياً: العامل المادي:

ولا يمكن التقليل من أثر الاختلال المادي في حركة العمران، ذلك أن نقص الترف كما ذكرنا ذلك من قبل، لعوامل اقتصادية أو لعوامل نفسية، يضعف من حركة العمران، فالعمران لا يزدهر إلّا في ظل انتشار الترف الذي تشجعه مظاهر الحضارة.

وعوائد الترف على كل حال لا تنمو إلّا في ظل أوضاع اقتصادية مزدهرة، ولهذا فإننا عندما نتحـدث عن العمـران البشـري، فإنه لا يمكننا أن نتحدث عنه إلّا من خلال معرفتنا بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة، ولكي تكون دراسة أحوال العمران دقيقة فإن من الضروري أن تكون تلك الدراسة مستوعبة لكل ما يتعلق بالظروف الاقتصادية، وأثر تلك الظروف في نمو العمران وازدهاره.

المبحث الخامس

الملكة العلمية والعمران البشري

تحدث ابن خلدون عن «الملكة» في مجال حديثه عن الصنائع، كما تحدث عنها في مجال حديثه عن تعليم العلم، واعتبر «تكوين الملكة» الأساس في امتلاك ناصية الصناعة، كما هي الأساس في امتلاك ناصية العلم.

تعريف الملكة:

والملكة في الصناعة كما ورد في المقدمة هي «صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته» (ص٧١٣). والتكرار ضروري في تكوين ملكة الصناعة حتى ترسخ صورة الفعل في النفس، وتنطبع في الذهن، ويستوعبها العقل والإدراك، ومن الطبيعي أن الملكة تحتاج إلى الاستعداد الذاتي وحسن التعليم.

وكذلك فإن «ملكة العلم» ينطبق عليها قانون تكوين الملكة في الصنائع، إلّا أنها أكثر دقة وصعوبة، لأن العلم يحتاج إلى إحاطة كاملة بكل مبادئه وقواعده والوقوف على مسائله وأحكامه، واستنباط فروعه من أصوله، وذلك أمر يحتاج إلى جهد خاص واستعداد عقلي متميز، يمكن صاحبه من «الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه»، ولا يتم ذلك إلّا عن طريق تكوين الملكة العلمية، فالملكة العلمية لا تتكون إلّا عن طريق الحذق والإحاطة بكل الأصول والفروع والمسائل، ولا يمكن الاستيلاء على كل تلك الأصول والفروع والفهم الواعي لتلك المسائل إلّا عن طريق تكوين الملكة العلمية.

ورسوخ الصورة في تكوين ملكة الصناعة تعتمد على التكرار، وليس الأمر كذلك بالنسبة لتكوين الملكة العلمية، ذلك أن التكرار ليس هو الأساس في تكوين تلك الملكة، ورسوخ الصورة لا يعني ذلك الرسوخ المادي في ذاكرة الإنسان، لأن «العلم» ليس هو الصناعة، وملكته ليست هي ملكة الصناعة، ولهذا فإنه يمكننا أن نفهم ملكة العلم بطريقة مغايرة للملكة الصناعية، لأنها تعتمد كلياً على الفكرة والقدرة الذاتية على الاستيعاب الواعي الناضج للمدركات العلمية.

تتكون الملكة العلمية من خلال عاملين اثنين:

أولهما: جودة التعليم:

والتعليم في مجال العلم أبرز أثراً من التعليم في مجال الصناعة، لأنه يعتمد على تعميق الإدراك الذاتي، وتطوير أسلوب الاستنتاج، وتعميق الفهم، ولا يمكن لنا فهم المنهج السليم للتعلم من خلال المعيار الكمي الذي يصور لنا عملية التعلم من خلال تشبيه مغاير للحقيقة يتمثل في «صب الماء في الدلو»، إلى أن يمتلىء الدلو بالماء، وعندئذ يكتمل التعليم.

إن ذلك التشبيه قد يكون صادقاً في مجال تعلم الصنائع، لأن تلك الصنائع تحتاج إلى التكرار والمران، وكلما ازداد وقت التعليم ارتفعت نسبة الإجادة إلى أن يصل المتعلم إلى مرحلة الإجادة الكاملة التي يمكن أن نعبر عنها بتكوين الملكة.

والمراد بجودة التعليم أسلوبه وكيفيته، وليس مدته وكميته، ولهذا فإننا قد نجد أن التفوق في التعلم لا يرتبط بحجم مدة الدراسة الزمنية، لأن الزمن ليس أساساً في تحديد حجم التعليم وإنما يرتبط بالأسلوب الأفضل لاستيعاب المعاني والأفكار، ذلك أن دماغ الإنسان ليس وعاء يشبه الدلو في استيعابه للماء، وإنما هو وعاء لاستيعاب معارف وأفكار، تسهم عوامل متعددة في تحديد حجمها وفي الاستفادة منها، وفي تخزينها في ذلك الوعاء بطريقة تختلف من فرد لآخر.

ولا شك أن العوامل النفسية والجسمية والبيئية تلعب دوراً أساسياً في تحديد حجم التعلم بحيث يتفاوت ذلك الحجم، بين فرد وآخر، ويؤدي إلى نتائج ترتبط كل الارتباط بتلك العوامل.

ويدخل ضمن جودة التعليم مراعاة أسلوب ذلك التعليم، وكيفيته، وقدرة المعلم ومدى استيعابه للمعارف، ومنهجه في التحليل والاستنباط واستخلاص النتائج.

ثانيهما: قدرات الفرد الذاتية:

وأبرز معالم التميز الذاتي للأفراد حجم ما يتمتعون به من ذكاء، فالذكاء عنصر أساسي في التعليم، وشرط لازم للتعلم، ويبرز ذلك الذكاء من خلال معيار بسيط، يمكننا أن نلاحظه بسهولة ويسر عندما نوفر لطفلين عاشا في بيئة واحدة، وفي ظروف متماثلة، تجربة فكرية أو مسألة عقلية معقدة، ونطلب منهما الإجابة عن تلك التجربة العقلية في وقت زمني واحد، وسوف نجد أن أحد الطفلين قد يتفوق على الآخر، وقد يماثله في درجة ذكائه، ونكتشف ذلك من خلال ذلك المعيار البسيط.

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نفهم معنى القدرة الذاتية من خلال معيار الذكاء الذي يتفاضل

فيه الأفراد ويتمايزون، والذكاء هو الذي يولد المهارات الفردية، الفكرية والعقلية، من خلال توفير أسباب التفكير السليم.

وتسهم عوامل متعددة في تحديد حجم الذكاء، ودرجة فاعليته، وأهم تلك العوامل خبرات الفرد الذاتية، وهي من أهم العوامل تكويناً للذكاء، تنميه وتغذيه، وتمده بألوان من المهارات، إلى أن يكون ذكاء متفوقاً، يمكّن صاحبه من التعلم السليم، والاستيعاب المكين واستنباط المعارف والأفكار، التي تجعل صاحبها مؤهلاً للتفوق المعبِّر عن الملكة العلمية.

ولو تساءلنا عن أهمية كل من العنصرين الذاتي والتعليمي في تكوين الملكة العلمية، لوجدنا أن من الصعب أن نحدد أهمية أحد العنصرين في معزل عن ذكر العنصر الآخر، ذلك أن «الملكة» هي نتاج تكامل في التكوين، عن طريق الاستعداد الذاتي والتلقين السليم.

ويجدر بنا أن نذكر أهمية العامل الوراثي في تكوين الاستعدادات الذاتية، ذلك أن القدرات الفكرية هي وليدة عوامل متعددة، والوراثة من أسباب تكوين استعدادات معينة لدى الإنسان، وقد نلاحظ أثـر ذلـك في كثير من الحالات الفردية التي نجد فيها توارث المعالم الذاتية بين الآباء والأبناء، وإذا أنكرنا أثر هذا الجانب الوراثي فإننا لا نستطيع أن ننكر جانباً مرتبطاً به، وهو المؤثرات المتعددة التي تنتقل إلى الإنسان من بيئته الأولى.

أثر الحضارة في تكوين الملكة العلمية:

يتحـدث علمـاء التـربية عن أثر البيئة في تكوين القدرات والمهارات، ويعتبرون أن البيئة الخارجية من أهم عوامل التعلم، لأنها تنمي الذكاء وتعمقه، وتجعله مؤهلاً للتلقي والإدراك، ولهذا فإن من الملاحظ أن الطفل الذي يعيش في بيئة مغلقة يقل كفاءة عن الطفل المساوي له في الذكاء إذا اختلفت البيئة، من حيث توفير أسباب الثقافة وتكوين الخبرات ومعرفة أنواع المدركات.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك المعنى من خلال حديثه عن أهل المشرق وأهل المغرب، ويرى أنه ليس هناك تفاوت في الاستعداد لتكوين الملكات، «وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغـرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل، المزيد، كما تقدم في الصنائع ونزيده الآن شرحاً وتحقيقاً، وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم، فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى» (ص٧٧٥).

وهـذا تأكيد على أثـر البيئة في تكوين الملكة العلمية، لأن الحضارة بحد ذاتها بيئة تحيط

بالإنسان، وتجعله أسير تصورات معينة، تساعده على سرعة الإدراك، وصفاء الذهن، وعمق المعرفة، والحضارة في حقيقتها ليست مجرد مظاهر مادية، تلك ليست حضارة، وليست هي عمران، والعمران الذي يقصده ابن خلدون هو العمران البشري بمفهوم التحضر والترقي في أساليب المعاش، وفي اختيار عوائد أكثر حضارة في شؤون المسكن والعادات والمعاملات.

ويؤكد ابن خلدون أن عقول أهل المغرب ليست أقل من عقول أهل المشرق الذين هم أرسخ في صناعة تعليم العلم، وليس أهل المشرق بأكثر نباهة وأعظم كيساً، وليست نفوسهم أكمل بفطرتها من أهل المغرب، وإنما الأمر، يمكن تفسيره في ظل فهم طبيعة الحضارة والعمران في المشرق، فأكسب أهله رسوخاً في صناعة تعليم العلم وفي سائر الصنائع.

وابن خلدون في هذا المعنى يؤكد أن ملكة العلم تعتمد في الدرجة الأولى على الأسباب التي تساعد على تكوين تلك الملكة في النفس، وهي أسباب خارجية، ليست ذاتية، إذ الشعوب متماثلة في خصائصها وإمكاناتها، «وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة، اللهم إلاّ الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع، فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها» (ص٧٧٥).

والمراد بالأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع هي المناطق القطبية التي تعتبر بعيدة عن الاعتدال، وهي بسبب ذلك بعيدة عن العمران، وتلك الأقاليم قد نجد بينها وبين الأقاليم المعتدلة تفاوتاً في التكوين والاستعداد، لتأثير الجغرافيا على الإنسان.

أما التفاوت بين المشرق والمغرب فهو تفاوت في الحضارة والعمران، فإذا كانت الحضارة في المشرق كان أهل المشرق أكثر رسوخاً في صناعة تعليم العلم، وإذا انتقلت الحضارة والعمران إلى المغرب كان أهله أكثر رسوخاً وتمكناً من صناعة العلم وامتلاك ملكته.

وقد عبّر ابن خلدون عن هذه الحقيقة بقوله:

«وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة، لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه... فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعلم العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب» (ص٧٧٥).

وينتقد ابن خلدون هذا الاعتقاد الذي كان يعتقده بعض رحالة أهل المغرب، ويفسر ذلك بأن أولئك الرحالة الذين كانوا يفدون إلى المشرق من المغرب كانوا يتوهمون التفوق النوعي لأهل

المشرق، وهو في الحقيقة ليس تفوقاً في الخصائص العرقية والفطرية، وإنما هو تفاوت في الحضارة والعمران، لأن المشرق لم ينقطع سند التعليم فيه، وعندما خربت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم مثل بغداد والبصرة والكوفة «انتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة وما إليها من المغرب» (ص٧٧٤).

العلم في بلاد المغرب والأندلس:

يطبق ابن خلدون قانونه في العمران على أهل المشرق والمغرب، فالحضارة تؤدي إلى ازدهار العلم، وإلى تحسين ملكته، وهذا القانون نجده في النشاط العلمي في كل من المشرق والمغرب، وقد ذكرنا قبل قليل أن العلم في المشرق كان مزدهراً لازدهار الحضارة والعمران في الأمصار العظيمة، ولما خربت تلك الأمصار انتقل العلم إلى أمصار الحضارة في خراسان وما وراء النهر ثم إلى القاهرة وبلاد المغرب.

وكانت القيروان وقرطبة من أهم معاقل العلم في بلاد المغرب والأندلس، وكان العلم يتنقل مع انتقال الحضارة، من الأندلس إلى مراكش وفاس وتلمسان وتونس، وكان عصر ابن خلدون عصر اختلال الحضارة والعمران ولهذا فإن سند العلم في عهده كاد أن ينقطع.

وقد عبّر عن هذا المعنى بقوله:

«فاعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب، باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه، وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر، وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة، ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلّا قليلاً» (ص٧٧٢).

الحفظ والملكة العلمية:

وعندما يتوقف سند التعليم لضعف الحضارة واختلال العمران، تضعف الملكة العلمية، لعدم توفر البيئة الملائمة لنمو تلك الملكة، وعندئذ يصبح العلم فاقداً ملكة الإجادة، معتمداً على الحفظ والتكرار، قاصراً عن بلوغ درجة الإضافة والإبداع، مما يؤدي إلى ركود الحركة العلمية وجمودها.

ويصف ابن خلدون حالة أهل العلم الذين يفقدون ملكة الإجادة بقوله:

«فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية، سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة

التصرف في العلم والتعليم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل، تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلّا من قبل التعليم وانقطاع سنده» (ص٧٧٣).

ونلاحظ من هذا النص أن ابن خلدون لا يعتقد أن الملكة العلمية تتكون من خلال المدة الزمنية، ذلك أن الزمن كما قلنا قد يؤدي إلى تكوين ملكة صناعية، لأن الصناعة تعتمد على التكرار، والزمن عنصر أساسي في تعلم الصناعة، وليس الأمر كذلك في تكوين الملكة العلمية، وهذه الملكة يساعد عليها العمران وتنمو بنمو الحضارة، ولا تزدهر إلّا بازدهار الأمصار، لأن بيئة الحضارة والعمران هي البيئة التي تساعد على توسيع المدركات الفكرية، وتعميق قوة الاستنباط واستكشاف قوانين العلم والمعرفة.

ويبرز هذا من خلال ملاحظة ابن خلدون لتاريخ الأندلس التي كانت من معاقل الحضارة والفكر والعلم، إلّا أن ذلك قد ذهب من بينهم لتناقص عمران المسلمين في تلك البلاد، «ولم يبق من رسم العلم عندهم إلّا فن العربية والأدب، اقتصروا عليه، وانخفظ سند تعليمه بينهم فانخفظ بحفظه، وأما الفقه بينهم فرسم خلو وأثر بعد عين، وأما العقليات فلا أثر ولا عين، وما ذاك إلّا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران» (ص٧٧٤).

ولا يرى ابن خلدون في قوة الذاكرة ما يساعد على تكوين الملكة العلمية، لأن الحفظ يمكنهم من حفظ المعارف والعلوم، ولكنه لا يمكنهم من «ملكة التصرف» في العلم والتعليم، ويبرز ذلك القصور في مجال المناظرة والمفاوضة، فالملكة العلمية تمكن صاحبها من التصرف، وتمنحه إطاراً واسعاً للتفكير، وتفتح أمامه آفاقاً من سعة الرؤية والإدراك، بخلاف فاقد الملكة فإنه لا يستطيع التصرف، ويجد نفسه صامتاً، إذا سئل عمّا هو خارج عن دائرة حفظه توقف عن الإجابة، حائراً تائهاً، لأن ملكة التصرف لا تتولد من الحفظ المجرد.

وهذا يؤكد ما قاله ابن خلدون من «أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة من الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً» (ص٧٧٠).

وأشار ابن خلدون أكثر من مرة إلى أهمية تكوين الملكة العلمية، وأثر تلك الملكة في تكوين النفس، حتى إن صاحب الملكة يتمتع بقدرات خاصة تمكنه من عمق التفكير وسعة الإدراك، وقد يظن البعض أن ذلك بفضل تفوق إنساني، يبرز أثره على النفس، وليس الأمر كذلك، لأن ذلك التفوق ليس بسبب **«كمال في الحقيقة الإنسانية»** وإنما هو بسبب **«رونق الصنائع والتعليم»** الذي يظهر عادة على أهل الحضر ويترك آثاراً على النفس.

وهذه النقطة جديرة بالاهتمام، لأن ابن خلدون ينفي ما يدعيه عوام الناس من تفاوت قدرات أهل الحضارة على قدرات أهل البداوة، في الذكاء والعقل.

وقد عبّر عن هذا بقوله:

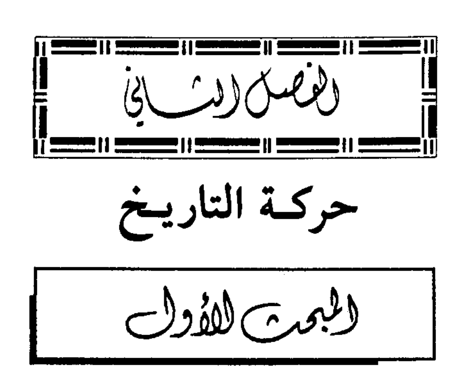
«ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو، كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس، حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك، وما ذاك إلّا لإجادته من ملكات الصنائع والآداب، في العوائد والأحوال الحضرية، ما لا يعرفه البدوي، فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاته وحسن تعليمها ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك» (ص٧٧٣).

«وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة... ظن المغفلون في بادىء الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح» (ص٧٧٧).

وهذا التفسير الذي قدمه ابن خلدون لتفاوت قدرات الشعوب يؤكد أن تلك القدرات والكفاءات والمهارات إنما ترتبط بعوامل خارجية تؤثر تأثيراً مباشراً في قدرات الشعوب العلمية، فالحضارة توفر أسباب التقدم لأصحابها، والتخلف لا يتيح لبعض الشعوب أن تعبِّر عن قدراتها الدفينة، لأن الملكة العلمية تبرز حيث تتوفر أسبابها، وتضعف حيث لا تجد المناخ الملائم للنمو.

وتذكرت هذا التحليل العلمي، وهو جدير أن يدرس دراسة دقيقة، وذلك لأننا في عصرنا الحاضر نعيش عقدة التفوق بين شعوب الشمال وشعوب الجنوب، ويدعي البعض أن مجتمعات الحضارة في العالم الغربي تملك من الاستعدادات العقلية والذهنية ما لا تملكه شعوب أُخرى في آسيا وأفريقيا، وهذا منطق خاطىء، لأنه يقيم التوازن على أساس غير صحيح، ويجعل مقياس التقدم غير صالح لأنه لا يوفر ظروفاً متساوية، ولو أُتيحت للشعوب النامية والمتخلفة ما أُتيح للشعوب الأوربية من وسائل وإمكانات حضارية ومادية، لأعطت أعظم العطاء، ولأنجبت أحسن الإنجاب، ولأبدعت الإبداع الذي لا يقل عن إبداع المبدعين، كل ذلك يطرحه تصور ابن خلدون وفكره في أثر الحضارة في تكوين الملكات العلمية للشعوب والأُمم.





حركة التاريخ من البداوة إلى الحضارة

الاجتماع الإنساني حاجة ضرورية يتمكن الإنسان بها من أن يحفظ حياته، عن طريق توفير أسباب العيش، والتعاون في سبيل ذلك، لكي تستمر الحياة في العطاء. وتختلف الأجيال البشرية بحسب اختلافها في توفير أسباب المعاش، ذلك أن بعض الأجيال تبتدىء بالضروري من شأنها، وهو المتعلق بتوفير الأسباب المادية للبقاء، عن طريق استخدام الأرض والحيوان في الزراعة والإنتاج، ولا يمكن أن يتحقق هذا النموذج من العيش المعتمد على الأرض والحيوان إلّا في حياة البداوة، حيث يتاح لهذا المجتمع من أسباب التعاون والتناصر في المعاش والعمران ما لا يتاح له في حياة الحضر.

وإن حياة البداوة هي الصورة الأُولى لتلبية الحاجات الضرورية للإنسان المتمثلة في الغذاء، والمرتبطة بالأرض والحيوان، ولا يتاح لهذا الجيل أن يعيش حياة الترف والبذخ والنعيم، كما لا تتاح له الفرصة للبحث عن الأشياء الحاجية والكمالية التي توفر له تلك الحياة.

والبداوة ضرورة من الضرورات الاجتماعية، لأن حياة الأرض والحيوان تفرض على هذا الجيل أن يعيش حياة منسجمة مع وسائل عيشه، وأسباب كسبه، وذلك لأن البداوة تنتج ما هو ضروري، والضروري هو الأصل، ولا يتم الانتقال إلى ما هو كمالي إلّا بعد استكمال الضروريات، وبناء على هذه القاعدة تكون البداوة هي أصل الحضارة، ومصدرها، وهي التي تمد الحضارة بأجيالها المتعاقبة، بعد أن تتطور حياة البداوة من الضروريات إلى الحاجيات ثم إلى الكماليات، وعندئذ ينصرف هذا الجيل من البداوة الأصلية إلى الحضارة الناشئة عنها.

وهذه الصورة المنطقية والتحليل المنهجي والتاريخي الذي رسمه ابن خلدون يسلط الضوء على جوانب من نظريته العامة في نشأة الدولة وقيام الممالك، وازدهار الحضارات، ثم مرحلة الانهيار بعد ذلك.

البداوة أصل للحضارة:

وأظن أن نقطة البدء بالبداوة جديرة بالدراسة والتأمل، ذلك أن البداوة التي ابتدأت من حاجة الإنسان إلى الاجتماع للتعاون على تحصيل ما هو ضروري، تتطور إلى حضارة، عن طريق إشباع الحاجات الضرورية، وتلبية مزيد من الكماليات.

فأهل البدو عند ابن خلدون «هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقصرون عمّا فوق ذلك من حاجي أو كمالي، يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكن لا ما وراءه، وقد يأوون إلى الغيران والكهوف، وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البتة إلّا ما مسته النار، فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال. . . ومَنْ كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر. وأما مَنْ كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً، لأن مسارح الثلول ونباتها وشجرها لا تستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفاءة هوائه» (ص٢١٢).

ويبرهن ابن خلدون على أن البداوة هي الأصل للحضارة، من خلال تحليل منطقي هو «أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، وأن الحضر هم الذين يتطلعون إلى الترف ويعتادون عوائد الكمال في أحوالهم، والضروري هو أسبق زمناً من الكمالي، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه» والأصل سابق على الفرع، ولا يتطلع الإنسان عادة إلى الفرع إلّا بعد حصوله على الأصل، وهكذا تكون البداوة المرتبطة بالضروريات هي أصل الحضارة وبالتالي «فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة».

تطلع البدوي إلى حياة التمدن:

وهكذا يتطلع البدوي إلى التمدن، ويبذل جهده لتحقيق ذلك، منتقلاً من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، ومن حياة الخشونة إلى حياة الرقة والنعيم، وتبتدىء بذلك الدورة الانتقالية، من البداوة إلى الحضارة، من حياة التقلب في الأرض إلى حياة الدعة والاستقرار، من حياة القرى والجبال والصحراء إلى حياة المدن والأمصار، من عوائد الضروريات المعاشية إلى عوائد الكماليات. . والبدوي بطبعه يتطلع إلى التمدن «التمدن غاية للبدوي يجري إليها».

«ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي هو الحضر، وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها» (ص٢١٤).

وبعد ذلك تبتدىء عوائد الحضارة التي تستدعي البحث عن الكماليات والتعاون في تحصيلها بدلاً من الضروريات، والاستكثار من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار، في تطور عمراني من البداوة إلى الحضارة، من الضروريات إلى الكماليات من الخشونة إلى الرقة والدعة، من الاهتمام بالأرض والزراعة والحيوان إلى أنواع مختلفة من الصنائع ملائمة لحالة الحضارة، توفر مزيداً من أنواع الرفاه والنعيم.

وهذا أمر لا بد منه في الحياة، لأن العمران يبتدىء من تلك الظاهرة التي تنطلق من الحاجة إلى الاجتماع البشري لحماية النوع وحماية النفس، منطلقة في قناة منطقية، مستفيدة من تطلع الإنسان إلى التمدن، محققة بذلك عمراناً وحضارة لا يمكن للبشرية أن تعيش بدونها.

وهكذا يربط ابن خلدون من خلال هذا التحليل بين البداوة والحضارة، مؤكداً ذلك الارتباط العضوي بين البدو والحضر، وهو ارتباط تكامل مرحلي، يغني ويخصب العمران البشري، ويمده بعناصر القوة، لكي يكون العمران متجدداً، معطاءً، لا يتوقف، يستمد مادته من الحضارة التي هي أصل العمران.

فضائل البداوة وخصالها:

يقرر ابن خلدون من خلال تفريقه بين البدو والحضر أن البدو يمتازون بخصال أخلاقية قد تؤثر فيها البيئة، وقد تسهم في تكوينها العوائد والأعراف وهذه الخصال هي:

- أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر.
- أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر.

وسبب ذلك أن النفس إذا كانت على طبيعتها التي فطرت عليها كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها من خير أو شر، لقوله صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

«وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد

الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً» (ص١٢٥).

«وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلّا أنهم في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير، فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عمّا ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر» (ص٢١٦).

ونلاحظ أن ابن خلدون ينطلق في تحديد مفهوم الخير من منطلق إسلامي يؤكد الطبيعة المتميزة للفكر الخلدوني، وهو فكر ملتزم بالقيم الإسلامية، ومتأثر بها، وإن تفسيره للتاريخ بالربط المادي بين الظواهر الاجتماعية وأسبابها المادية لا يضعف من اهتمامه بالقيم الإسلامية، ولا يقلل من أثرها في تكوينه الفكري، حيث أن الخير ـ كما يراه ـ والشر يرتبطان بمفهوم أخلاقي، فالشر في نظره يتمثل في فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات والابتعاد عن الحشمة وقول الفحشاء والتظاهر بالفواحش.

والخير هو نقيض ذلك، هو الفطرة، والبدوي بطبيعته هو أقرب إلى الفطرة، وأبعد عن التأثر بمذمومات الأخلاق، لأنه لم يألفها.

وهنا يشير إلى أن البيئة تلعب دوراً أساسياً في تكوين القيم الأخلاقية، وبيئة الحضر تلوث النفس بكثير من مذمومات الخلق، «لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً».

البدو أكثر شجاعة من الحضر:

وأيضاً فإن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، «والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا في الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد، فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزل الطبيعة» (ص٢١٨). وأما «أهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلفونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم،

فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلّا غراراً في المجالس، وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت (الأصوات الخفية) والهيعات، ويتفردون بالقفر والبيداء، مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ» (ص٢١٩).

وهذا التصوير الدقيق الذي رسمه ابن خلدون لحياة البداوة وحياة الحضارة، يبين لنا أسباب مواطن القوة ومواطن الضعف لدى كل من البدو والحضر، ولا شك أن ابن خلدون يرسم هذه اللوحة الواقعية من خلال تجربته الذاتية ورؤيته المباشرة خلال عصره لحياة المدن والأمصار وحياة القرى والصحراء، ويمكننا أن نصور حياة الحضر من خلال اللوحات التالية:

- الراحة والدعة.
- الانغماس في النعيم والترف.
- الدولة تدافع عن أموالهم وأنفسهم.
- الحياة داخل الأسوار الحصينة في حماية الجند.
- الشعور بالأمن.
- إلقاء السلاح.

وفي المقابل نجد لوحة أُخرى لحياة البدو:

- انعزال عن المجتمع.
- توحش في الضواحي.
- استعداد للدفاع عن النفس.
- حذر دائم في النهار والليل.
- ثقة مطلقة بالنفس.

وهذه المعادلة ليست متوازنة، وتولد ظروفاً مختلفة، واستعدادات متباينة، ولهذا فلا عجب إذا كان الضعف ملازماً للحضر لأنهم معتمدون على الحامية، والقوة والبأس ملازمين لحياة البدو، هذا الواقع بحد ذاته يولد حالات نفسية معينة، تتمثل في قطع البدو إلى ذلك الاستقرار الذي يحققه التحضر والتمدن، وهم يملكون القوة والبأس التي تمكنهم من تغيير المعادلة لصالحهم، أليسوا هم الحامية التي تقوم بحماية المدن، وبتوفير الأمن داخل أسوار المدن، ومراقبة ذلك النعيم والترف؟

حركة التاريخ عند ابن خلدون:

من هنا تتولد الحركة التي تغير الأحداث التاريخية، وتحدث ذلك الصراع المرير بين الحضارة الضعيفة المتهالكة الآمنة المستقرة المسرفة في الانغماس في النعيم والترف، والبداوة القوية الحذرة الواثقة من قدراتها، التي ألفت حياة الخشونة والقسوة، والمتطلعة إلى التحضر والمدنية، لكي تأخذ بجزء من حقها في ممارسة تلك الحياة الزاهية.

ويقول ابن خلدون في صدد وصفه لما تولده هذه الحالة من استعدادات جديدة:

«اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار، فلما نزلوا الأرياف، وتفنقوا (تأنقوا) النعيم، وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم» (ص٢٤٢).

ويفسر ابن خلدون هذه الظاهرة الاجتماعية من خلال ظروفها النفسية وآثارها التاريخية، فإن تلك البداوة القوية ذات البأس لا بد أن تنتصر في ذلك الصراع بين طرفي المعادلة البداوة والحضارة، إلى أن تحقق تلك البداوة النصر وتتغلب، وعندئذ تبتدىء رحلتها نحو حياة التمدن والتحضر، وسيجري عليها ما يجري على سابقيها، من استرخاء وأمن وتقاعس عن الدفاع عن النفس في مواجهة البداوة التي تتطلع باستمرار إلى التمدن، في حركة متواصلة، تمثل حركة التاريخ المتجدد، من بداوة إلى حضارة، ومن حضارة فتية إلى حضارة هرمة، وبعد ذلك تأتي مرحلة الانهيار، وهو انهيار حتمي، شأنه في ذلك كشأن أوراق الخريف عندما تذبل وتصفر وتتساقط أو تكون على الأقل مستعدة للسقوط أمام أية عواصف، ولو كانت عواصف ضعيفة.

كان ابن خلدون في هذه الرؤية التاريخية يصور أحداث عصره، ثورات متلاحقة، حركة القبائل المستمرة، ضغط الصحراء على المدن، سقوط دول وقيام أُخرى، ذلك تاريخ عاشه ابن خلدون خلال تجربته الذاتية في بلاد المغرب، وشاهد بنفسه تلك الأحداث، وشارك في صنعها، وكان من الأفراد الذين أتقنوا تلك اللعبة، عن طريق تحريك القبائل البربرية التي تسكن في الصحراء لمطاردة رموز الحضارة من دول وأفراد.

والحضارة التي عناها ابن خلدون، والتي جعلها هادمة للملك والسلطان، هي تلك الحضارة المقترنة بالسلوك الذي يألفه أهل الحضارة عادة، وهو الترف والنعيم والدعة، وتلك خصال تفقد الأُمم قدرتها على التضحية، واستعدادها للمدافعة والقتال، وفي هذه الحالة تكون الحضارة والدولة في مرحلة الشيخوخة.

المبحث الثاني

نظرية العصبية عند ابن خلدون

تعتبر نظرية ابن خلدون في العصبية من أهم النظريات التي وضعها في مقدمته، وركز عليها، وجعلها محوراً لمعظم دراساته وآرائه في نشأة الدولة وتطورها وانهيارها، والعصبية هي سبب مباشر لقيام الملك، وهي سبب مباشر أيضاً لانهيار ذلك الملك، لأن العصبية هي محور أساسي من المحاور التي اعتبرها ركائز الفكر السياسي، وبخاصة في مجتمع قبلي، تتحكم فيه معايير القوة والسيطرة والتغلب، وهذه عوامل لا يمكن برزوها إلاّ في ظل عصبية قوية، تعطي معنى التكاتف والتلاحم، والتناصر والتعاضد.

والعصبية تولد القوة، وهي مظهر من مظاهر القوة، وعندما تنمو العصبية وتبرز كقوة مسيطرة قادرة على التغلب تطالب بما تقدر على تحقيقه، من خلال معايير القوة، التي تعتبر من أهم مظاهر العصبية، ولا تتوقف العصبية عند حد معين، ما دامت قادرة على المطالبة والاستزادة من تلك المطالبة، إلى أن تصل إلى مرحلة المطالبة بالملك والرياسة، ولهذا فإن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك، وذلك لأن صاحب العصبية متبوع ومطاع، وهو قادر على التغلب والحكم عن طريق القهر، وإذا قويت العصبية وازدادت قدرتها على التغلب استطاعت أن تضم العصبيات الأخرى الأقل منها والأضعف عن طريق القهر، وتصبح جميع تلك العصبيات الصغيرة في إطار العصبية الأولى القاهرة والمسيطرة والمتغلبة، فإذا نازعتها عصبية من العصبيات في الرياسة تصدت لها بالقوة القاهرة، وانتصرت عليها، وأضعفت شوكتها حتى تصبح العصبية القوة الوحيدة القادرة على القهر والتغلب.

فإذا تصدت لها عصبية الدولة، ولا بد للدولة من عصبية، لكي تحميها وتذود عنها، وبخاصة في ظل الدول التي كانت ذات طبيعة قبلية، وقع التنافس، وانتصرت العصبية الأقوى، فإذا انتصرت عصبية الدولة ضعفت تلك العصبية القبلية، لانهيار سلطتها المعنوية، وتفسخت وتشعبت إلى عصبيات متفرقة، قد ينضم بعضها إلى عصبية أكثر قوة وقهراً، وإذا انتصرت عصبية القبيلة على عصبية الدولة، ولا يتم ذلك عادة إلاّ عندما تكون عصبية الدولة قد تفتت وتشتت، فعندئذ تتطلع

تلك العصبية إلى الاستيلاء على الملك، وتستبد به، وبخاصة عندما يكون الملك أو الدولة في مرحلة الهرم والشيخوخة.

نشأة العصبية:

والعصبية مأخوذة من العصبة، وعصبة الرجل بنوه وقرابته، وفي المفهوم الفقهي العصبة هم قرابة الميت، الذين يستحقون الإرث، ويأخذون في حال انفرادهم جميع التركة، أو يأخذون ما بقي من التركة بعد إعطاء أصحاب الفروض حقوقهم، ويدخل ضمن العصبة الأُصول والفروع وفروع الأب وفروع الجد، أي الآباء والأبناء والأخوة والأعمام، ويأتي فروعهم من بعدهم، والعصبة هنا أعم وأشمل، ويراد بها الجماعة التي ترتبط مع بعضها برباط القرابة، ولو كانت تلك القرابة النسبية بعيدة، وهي ما يمكن تسميتـه بالـرابطة القبلية، وذلك لأن القبلية تعتبر وحدة اجتماعية متكاملة، وتتشكل من خلال رابطة نسبية في البداية، ثم تتسع لكي تكون رابطة إرادية، تجعل تلك الوحدة القبلية وحدة متماسكة متعاونة، يشعر أفرادها بمشاعر روحية ونفسية تشدهم إلى بعض، يجمعهم تاريخ مشترك وذكريات واحدة.

وهي أقرب ما تكون إلى مفهوم «الأُمة»، إلاّ أن روابط الأُمة ليست روابط نسبية وليست روابط قربى، وإنما هي روابط لغوية وتاريخية، والعصبية هي رابطة قرابة، تتسع ثم تتسع لكي تكون وحدة إرادية بين مجموعة كبيرة من الناس، يشعرون معاً بمشاعر الانتماء إلى نسب واحد، أو إلى جد أعلى واحد، ولو كان ذلك قبل أجيال طويلة، قد تمتد قروناً.

والعصبية هي الشعور الداخلي الذي يشد أفراد القبيلة إلى بعضهم، في حالات المواجهة فتتقـارب العواطف، ويتعاون الأفراد لمواجهة الأخطار التي تهددهم، فيتحركون تلقائياً بمشاعر مشتركة، ويستجيبون لدعوة أحدهم في حالة الاعتداء عليه، ويعتبرون ذلك اعتداء على القبيلة كلها، ولهذا تتحرك القبيلة تحت ضغط «العصبية القبلية» أو «العصبية العشائرية» مستجيبة لكل دعوة إلى الدفاع عن ذاتها.

العصبية مظهر من مظاهر الدفاع:

ويمكن تفسير «العصبية القبلية» بأنها نوع من أنواع الدفاع الاجتماعي عن النفس في ظل تجمعـات سكـانية، تتهددها المخاطر، وتكوّن باسم العصبية تجمعاً يرتبط ببعضه بروابط نسبية بعيدة، يبرر ذلك الالتحام والتماسك والتعاون والتعاضد.

ومن الصعب تصور العصبية في ظل حياة التحضر والحضارة، وحياة المدن، حيث تضعف

العصبية، لأن حياة المدينة وحياة التحضر تولد شعوراً لدى الإنسان بالأمن والاستقرار، وينصرف الإنسان عن الاهتمام بأمر الدفاع عن نفسه للدولة التي تقوم بالمدافعة عن أموالهم وأنفسهم، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون عندما تحدث عن أهل الحضر وأهل البدو، والفرق بينهما من حيث ما يشعر به أهل الحضر من راحة ودعة، وانغماس في النعم والترف، والاتكال في أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم للحاكم الذي يسوسهم بخلاف أهل البدو المتفردين عن المجتمع، الذين لا يكلون أمر المدافعة عن أنفسهم إلى غيرهم، يتوجسون الخطر، ويعيشون في القفر.

وهذا الشعور بعدم الأمن والاستقرار، وبوجود الخطر والخوف يولد لديهم شعوراً مشتركاً بأهمية التعاون والتناصر في إطار روابط قبلية، ينمون عواطف الانتماء إليها، ويوقظون مشاعر الاعتزاز بها، ويتناقلون حول تاريخها روايات وأساطير، تدعمها مواقف تتجدد باستمرار، من مواجهات وتحديات وهزائم وانتصارات.

وتسهم التربية في إدماج الأفراد في تلك البيئة، من حيث القيم والمشاعر المشتركة، حتى يصبح الفرد جزءاً من قبيلته، وينسى في ظل هذه التربية شخصيته الذاتية، ومصالحه الفردية، وأحياناً يشعر ذلك الفرد أنه جزء من تلك القبيلة، لا يستطيع تحدي قوانينها المحفوظة في الصدور، وعاداتها التي تملك قدراً من القداسة في النفوس.

والتربية القبلية تستهدف أولاً وقبل كل شيء إدماج الفرد في مجتمعه، لكي يكون ضمن الوحدة البشرية المتعاونة المتكاتفة، في مواجهة التحديات التي تهدد كيانها، سواء كانت تلك التحديات ممثلة في كوارث طبيعية كالجفاف وانقطاع الأمطار، والقحط، أو كوارث إنسانية تتمثل في الحروب القبلية المتواصلة، حيث تجد القبيلة نفسها مهددة بأخطار الغزو والاعتداء والنهب.

العصبية ضرورية لحماية البدو:

واعتبر ابن خلدون أن الحياة البدوية تستدعي وجود العصبية، وذلك لأن الله تعالى قد ركب في طبائع البشر الخير والشر، والشر أقرب الخلال إلى الإنسان إذا لم يهذبه الاقتداء بالدين والتربية الحسنة، ومن أخلاق البشر الظلم والعدوان، ولا يمكن أن يقاوم ذلك إلا بوجود «وازع»، ويختلف هذا الوازع بين حياة الحضارة وحياة البداوة، ففي المدن والأمصار تتصدى الدولة لدفع العدوان الداخلي الذي يقع من بعض الأفراد على البعض الآخر، عن طريق «وازع» يتمثل في سلطة القهر التي تملكها الدولة، وأما العدوان الخارجي، «فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه زياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة» (ص٢٢٣).

«وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلّا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر» (ص٢٢٤).

ومن هذا يتبين لنا أن العصبية حاجة ضرورية للبدو للدفاع عن النفس، وهو سلاح دفاعي ذاتي ووقائي، يهدف إلى حماية التجمعات القبلية في أحياء البادية ونواحيها، حيث تنعدم حماية الدولة، مما يفرض على السكان أن يوجدوا التنظيم المناسب لحماية أرواحهم وأموالهم وأعراضهم.

الغاية من العصبية الالتحام:

وترتبط «العصبية» بالإرادة والحاجة أكثر مما ترتبط بالنسب والقربى، ذلك أن النسب قد يكون وهمياً في معظم الأحيان، لا يمكن التأكد منه أو الاطمئنان إلى قول من يدعيه لأنه يستفاد من الخبر البعيد، الذي قد لا يكون دالاً على ثبوته بطريقة صحيحة أو دقيقة، وتبرز فائدته من حيث الالتحام والتعاضد والوصلة، ولهذا فإن حياة البدو تعتمد عليه وتنصرف للاهتمام به، وتأكيد الادعاء به، لتقوية الالتحام وتعميقه، لكي تكون العصبية قوية متماسكة قادرة على التغلب والقهر.

ومن اليسير علينا أن نجد هذه العصبية التي تقوم على أساس النسب والقربى بالنسبة لأصحاب النسب البعيد المتوهم في معظم الأحيان تتفكك وتضعف في حالات الاستقرار والأمن وفي حالات التزاحم على المصالح والمناصب، وتقوى وتبرز في حالات المواجهة والخطر، لكي تكون مظهراً من مظاهر التعاضد والتلاحم للدفاع عن النفس.

ويعبر ابن خلدون عن هذه المعاني بوضوح، ويبرز أهمية صلة الرحم في البشر «ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة» (ص٢٢٥).

«فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه في ظلم من هو منسوب إليه بوجه» (ص٢٢٦).

«النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة، وما

فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» (ص٢٢٦).

مدى سلامة الأنساب:

ولا يمكن التأكد من سلامة الأنساب وصحتها ودقتها، وبخاصة بعد مرور أجيال عليها لأن الأنساب أحياناً قد تتداخل فيما بينها، في ظل استمرار العصبية، ذلك أن معظم الحياة البدوية وبخاصة بالنسبة للقبائل الأقل عزلة والأوسع امتداداً قد تنسى مع مرور الأيام دقة النسب وسلامته مكتفية بما يلاحظ على الأفراد من التحام وتواصل وقيام بواجب الدفاع عن المصالح القبلية واعتزاز بمظاهر العصبية، ذلك أن الغاية من العصبية كما ذكرنا هي الالتحام، وهو «ثمرة النسب»، فإذا تحقق ذلك الالتحام تناسى الناس مع مرور الزمن حقيقة النسب.

«وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد، لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلّا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنه قد التحم بهم، ثم أنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به، فيخفى على الأكثر، وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم» (ص٢٢٩).

ويؤكد ابن خلدون منهجه التاريخي في نقد فكرة النسب، وفي التشكيك في سلامة الأنساب بعد تطاول القرون، بالنسبة للقبائل التي تعيش في مناطق الخصب، حيث يكثر الاختلاط، وليس الأمر كذلك بالنسبة للقبائل البدوية الأكثر عزلة، ويخصص فصلاً للحديث عن ذلك بعنوان: «في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم» وذلك لأن تلك القبائل البدوية التي يرتبط معاشها بالقيام عن الإبل ونتاجها ورعايتها مضطرة إلى التوحش في القفر، مما يجعلها قليلة الاختلاط بالقبائل الأخرى، لا يطمع أحد في مشاركتها تلك الحياة القاسية، ولا يأنس أحد إليها، مما يجعل أنسابها محفوظة وصريحة، ولم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب «من أمثال مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل من خزاعة لأنهم كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب» (ص٢٢٧).

ولا أظن أن ابن خلدون معني بقضية النسب في موطن حديثه عن العصبية، وقد أوضح في مواطن كثيرة ـ كما أوردنا ـ أن الغاية من النسب هي «ثمرته»، وليست حقيقته، وثمرته هي الالتحام، فإذا تحقق ذلك الالتحام برزت العصبية، وتجاهلت الأجيال اللاحقة حقيقة النسب، وأصله، وأقرت مبدأ تساقط الأنساب عن طريق القرابة والحلف والولاء والفرار من قبيلة إلى أخرى بسبب بعض الجنايات.

العصبية أداة للتجمع :

وفي ظل هذا المفهوم تصبح «العصبية» مفهوماً «للتجمع»، في إطار مجتمعات البداوة، تفرضه ضرورة الحماية والدفاع عن النفس، ثم يتطور ليصبح ذلك «التجمع العصبي» مظهراً من مظاهر التنظيم السياسي الذي يمكن أن يهادن أو يساوم أو يطالب أو يقاوم، مستفيداً من الظروف العامة القائمة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقد تعطيه تلك الظروف فرصة للتحرك، لحماية بعض الدول والإمارات والممالك، أو للثورة على تلك الدولة والممالك متحالفاً في ذلك مع قوى تنازع تلك الدول السلطان وتنافسها على السلطة.

ويمكننا تصور ذلك الدور الذي تقوم به «العصبية القبلية» كقوة فاعلة في المجتمع، من خلال قوة ذلك التلاحم وعمقه واتساعه وحجمه، فقد تتطور العصبية في ظل القيادة الحكيمة لها والذكية، لكي تضم عصبيات متعددة، بعضها قريب يرتبط بها بقرابة واضحة بينة، وبعضها بعيد يرتبط بها بقرابة وهمية أو ظنية يجري الاعتراف بها، لتدعيم قوة الالتحام، ولتوسيع قاعدة الامتداد، لكي تكون العصبية مهابة، تفرض وجودها على الساحة السياسية من خلال الحاجة إلى ولائها، أو الخوف من ثورتها.

ومن الطبيعي أن تنمو العصبية في ظل ضعف السلطة المركزية للدولة، وتفكك عصبية الدولة، ذلك أن العصبية في طبيعتها تعني قوة الولاء، والدولة لا بد لها من عصبية قوية تدعمها وتفرض هيمنتها ونفوذها، عند التغلب والقهر، وعندما تكون عصبية الدولة قوية الجانب مهيبة قادرة على التغلب، تنحل العصبيات الأخرى وتضعف، وتصبح عصبيات تؤدي ولاءها إلى الدولة، وقد تصبح جزءاً من عصبية الدولة، ترتبط بها برابطة ولاء وتعاضد وتناصر، وتسمح لها سلطة الدولة في ظل هذا الواقع أن تتسع وتنمو في إطار مكاني محدد، لكي تفرض سلطة الدولة وهيبتها، حتى إذا ضعفت الدولة، وتفككت عراها، وانحلت عصبيتها، تساقطت تلك العصبيات البعيدة الموهومة، واستقلت منادية بمطالب جديدة، قد تنمو تلك المطالب وقد تتسع، بحسب الظروف الزمانية والمكانية، إلى أن تكون مطالب العصبية هي الملك والسلطان.

والعصبية في ظل هذا المفهوم الذي أورده «ابن خلدون» لم تعد عصبية نسبية، وليس الأمر مهماً بالنسبة لأصحاب العصبية، وإنما هي «ارتباط معنوي تجمعي» يعتمد على روابط حقيقية ووهمية، وأهم تلك الروابط «إرادة التجمع» لتحقيق أهداف قد تكون في بدايتها «ذات طبيعة دفاعية»، ثم قد تتطور إلى مطامح لتحقيق أهداف اقتصادية عن طريق غزو المناطق الخصبة في أيام القحط، وفرض الأتاوات المالية، والتوسع في الأراضي والامتداد، وبسط النفوذ، ثم تصبح فيما بعد «مطالب سياسية» لا تتحقق إلّا عن طريق السلطة والسلطان.

وأحياناً تستغل «العصبية» ظروفاً اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية لكي تجعل «**حجم الامتداد العصبي**» متجاوزاً دائرة الرابطة القبلية، مستغلاً في ذلك مشاعر دينية أو عواطف وطنية، لكي تكون دائرة الامتداد والتأثر متسعة باسطة نفوذها في أرجاء بعيدة، حاملة معها مبررات قد تكون حقيقية وقد تكون موهومة، للمطالبة المستمرة، التي تتسع رويداً رويداً إلى أن تكون المطالبة واضحة معبرة عن أهداف ذلك «**التجمع العصبي**» في السلطة والملك.

عوامل تكوين العصبية عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن غاية العصبية هي الملك، لأن «صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلّا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً، فالتغلب الملكي غاية للعصبية» (ص٢٤٥).

ولا بد لتكوين العصبية من العوامل التالية:

أولاً: الترابط والالتحام:

ولا بد من وجود مبرر مبدئي للترابط والالتحام، وهذا المبرر هو «النسب»، **والارتباط النسبي**، والقرابة، ولو كانت قرابة بعيدة، إلّا أنه يشترط فيها أن تكون في دائرتها الأولى المحيطة بصاحب العصبية قرابة مباشرة واضحة، «لأن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء له، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها» (ص٢٢٥). وأهمية هذه الدائرة العصبية الضيقة أنها توجد الظروف النفسية المهيأة لقبول التناصر والتعاضد، لأن البداية لا بد أن تكون بداية سليمة مقبولة، لا يجد الإنسان في ظلها تكلفاً ولا جهداً، والقرابة القريبة توجد تلك الظروف بحكم النسب الواضح أولاً، وبحكم الشعور الوجداني بوجوب التناصر والتعاون في حالة الظلم، لدفع الأضرار والمهالك، وهذه الدائرة الضيقة لا يمكن للعصبية فيها أن تكون عصبية نسبية موهومة، بل يجب أن يكون الارتباط العصبي وأعني به الارتباط النسبي واضحاً وصريحاً، لكي يكون مبرراً لإيجاد الحد الأدنى من التواصل والتعاضد والتناصر، «والنعرة (التعصب للأقرباء) تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلّا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة» (ص٢٣٠).

ثانياً: بروز الرياسة في نطاق العصبية:

وذلك لأن العصبية توجد رابطة تعاون وتناصر، إلّا أن تلك الرابطة تظل ضعيفة تؤدي دورها،

ولا تصلح لتكوين رابطة عصبية، ما لم تبرز شخصية تناط بها الرياسة، وتسند إليها القيادة، ولا يتم ذلك إلّا عن طريق الغلب، سواء بالنسبة لتصارع العصبيات المتعددة أو بالنسبة لتصارع العصبيات الفرعية في نطاق العصبية البارزة، وتفسير ذلك واضح لأن الرياسة تستدعي الإذعان أولاً والاتباع ثانياً، ولا يتحقق الإذعان والاتباع إلّا بعد الغلب، لأن التغلب شرط للإذعان، والاتباع نتيجة حتمية لذلك الإذعان، وهكذا تكون المعادلة، **تغلب... إذعان اتباع**.

هذه معادلة أولى ضرورية لتكوين عصبية صغيرة في نطاق النسب الواضح، وفي إطار القبيلة الصغيرة، ذلك أن الإنسان بطبيعته شديد النزوع إلى الرياسة، قوي التطلع إليها، ولا يتحقق ذلك الطموح له إلّا عن طريق التغلب، لأنه لن يجد الطريق معبداً وسالكاً، وسوف يصطدم على وجه التأكيد بتطلعات وطموحات لا تقل عن طموحه وتطلعه، ولا بد لدعم ذلك التطلع عن طريق التغلب، لأن الإنسان لا يستسلم بإرادته ما دام واثقاً من النجاح والانتصار، ولهذا فإن الصراع مظهر طبيعي من مظاهر التنافس بين الناس، ولا خطر منه، ولا يمكن أن يتحقق الأمن والاستقرار إلّا به، لأن الأمن يتحقق عن طريق توقف الصراع، وطريقه التغلب، والتغلب يوجب الإذعان، والإذعان يوجب الاتباع، وأقول «يوجب» مستعملاً صيغة الإيجاب، لأن المذعن لا يذعن عن إرادة، ولا بد من وجود قوة تفرض عليه ذلك السلوك.

ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله:

«إن الرياسة لا تكون إلّا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع» (ص٢٣١).

«ولما كانت الرياسة إنما تكون في الغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بهم، وتتم الرياسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذا لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة».

ويعلل ابن خلدون سر الرابطة العصبية بأنه يكمن في مزاج خاص «يتكون في المتكون، ولا يتحقق هذا المزاج في المتكون إلّا إذا تكاملت عناصر ذلك المزاج، وأهم تلك العناصر «الغلب» ولهذا فإن اشتراط الغلب في تكوين العصبية يعتبر أمراً ضرورياً لا تتحقق العصبية إلّا به، لأنه يوفر ذلك الإحساس النفسي لدى الآخرين بالتفوق والتميز، وهو تفوق مفروض لا خيار للإنسان في قبوله، لأنه تفوق القوة القاهرة، التي لا سبيل لتجاهلها، أو التنكر لها. ويقول في ذلك:

«لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إلّا إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها» (ص٢٣١).

نقد بعض من يدعي النسب:

وينتقد ابن خلدون بعض من يدعي النسب من أهل الرياسة، طمعاً في مزيد من العصبية والرياسة، وتلك الدعوى قد تضعف مركزهم في الرياسة، لأنهم ما نالوا الرياسة في قومهم إلّا لوضوح نسبهم في قبيلتهم، وعندما يتطلعون إلى الالتحاق بنسب آخر، طمعاً في مزيد من الشرف، يطعنون في شرفهم ويقدحون في رياستهم، ويبدو أن هذه الظاهرة كانت قائمة في ذلك العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، فكانت بعض القبائل البربرية ذات الرياسة والعصبية تدعي العربية والانتماء إلى النسب العربي أو تدعي النسب العلوي أو الانتماء إلى العباسيين أو إلى الأدارسة الأشراف.

وأورد أمثلة على هذه الدعاوى، منها ما يدعيه زناته جملة أنهم من المغرب، «ومنها ما يدعيه بنو عبدالقدى بن العباس بن توجين أنهم من ولد العباس بن عبدالمطلب مع أنه لم يعلم بدخول أحد من العباسيين إلى المغرب، ومنها ما يدعيه أبناء زيان ملوك تلمسان من بني عبدالواحد أنهم من ولد القاسم بن إدريس، وهؤلاء الذين يدعون نسب غيرهم طمعاً في مزيد من الرياسة والشرف ينسون أنهم بذلك يطعنون في أنفسهم، لأنهم لو لم يكن نسبهم صريحاً في قومهم لما كانوا أهل رياسة وعصبية، لأن تلك الرياسة لا بد أنهم قد حصلوا عليها عن طريق «الغلب»، والغلب لا يكون إلّا عن طريق العصبية، والعصبية لا تكون إلّا عند وضوح النسب وصراحته، وبخاصة لمن يتطلعون إلى الرياسة».

ونقل ابن خلدون كلمة «يغمراسن بن زيان» أحد زعماء القبائل البربرية عندما حاول البعض أن يتقرب إليه بادعاء نسب شريف له، قال بلغته الزيانية ما معناه: أما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب، وأما نفعه في الآخرة فمردود إلى الله (ص٢٣٣). أما ما نقل عن إمام الموحدين المهدي ابن تومرت من ادعاء العلوية، فإن المهدي لم يكن في موطن الرئاسة من قومه، وجاءته الرياسة بسبب اشتهاره بالعلم والدين، وعندئذ دخلت قبائل المصامدة في دعوته.

ولعل سبب ذلك الادعاء أن بعض زعماء القبائل البربرية كانوا يرغبون في ادعاء الشرف والنسب الشريف لما في ذلك النسب المدعى من خصال فضل وشجاعة تجعلهم في قومهم في موطن التميز، وهذا قد حصل في التاريخ الإسلامي لدى بعض الملوك والأمراء الذين كانوا يدعون

نسباً ليس لهم، ويبدو أنه كان شائعاً لدى بعض زعماء القبائل البربرية التي كانت تدعي النسب الشريف.

وعندما ينتقد ابن خلدون هذه الظاهرة فإنه يركز على جانب هام من تلك الدعوى، وهذا الجانب يؤكد عدم صحة تلك الدعوى، ذلك أن المدعي إذا كان في الذروة من قومه، ويملك رياسة وعصبية في قومه، فإن واقعه يكذب ادعاءه، إذ كيف يصح أن يكون في رياسة قومه في مجتمع لا يعترف بالرياسة إلاّ عن طريق العصبية، ولا تتكون العصبية إلاّ عن طريق صريح النسب، وهذه الصراحة تناقض ذلك الادعاء؟

هذا منهج عقلاني يعتمد المنطق، لأن ابن خلدون يفترض أن الرياسة لا تكون إلاّ لأصحاب العصبية، وهذا صحيح، إلاّ أنه يقرر في نفس الوقت أن الرياسة لا تكون إلاّ عن طريق الغلب، والغلب لا بد له من عصبية قوية، إلاّ أننا قد نفترض أحياناً أن العصبية قد تتكون عن غير طريق النسب، وقد تكون الرياسة لغير أصحاب النسب الصريح، عن طريق الغلب والقوة والشجاعة «وابن خلدون» نفسه يقرر «أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها».

التغلب غاية للعصبية:

والتغلب شرط رئيسي لوجود الرياسة، لأن العصبية وحدها لا تكفي لتحديد الرياسة، لوجود منافسات شديدة، وعصبيات فرعية متزاحمة متنافرة تسعى كل واحدة منها للانفراد بالرياسة، والتفرد بالقوة، ولهذا فلا بد لتكوين الرياسة من التغلب، ولا يمكن أن يتحقق التغلب إلاّ عن طريق العصبية، ولا نقصد بالعصبية هنا العصبية النسبية، وإنما يدخل فيها المعنى الأعم للعصبية، وهو عصبية الالتحام والتناصر والتعاضد.

ولا يتحقق التغلب إلاّ بالعصبية، ولا تقوى العصبية إلاّ بالتغلب، وهكذا نجد أنفسنا أمام «معادلة جديدة»، عصبية تقود إلى التغلب، وتغلب يقوي العصبية وينميها، ويقودها من جديد إلى تغلب جديد، وتنمو في ظل التغلب الجديد العصبية، عن طريق الحلف والولاء والإلحاق والتناصر والتعاضد، والغلب أو التغلب المتوالي يؤدي حتماً إلى تساقط العصبيات الصغيرة التي تذوب في ظل العصبية الغالبة.

والتغلب يحتاج إلى شجاعة، وأهل البداوة أكثر شجاعة من أهل الحضر، لأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم وحاكمهم والحامية التي تولت حراستهم، بخلاف أهل البدو فهم أكثر حذراً لا يكلون أمرهم إلى سواهم، ولا يثقون بغيرهم، ويحملون السلاح حتى «صار البأس لهم خلقاً

والشجاعة سجية» (ص٢٢٩)، والجيل الوحشي من أهل البداوة أشد شجاعة من الجيل الآخر، «فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم»، وعندما يألف هؤلاء حياة النعيم وعوائد الخصب في المعاش «تنقص شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم».

معنى التوحش الانعزال والانفراد:

ومعنى التوحش عند ابن خلدون هو النمط الحياتي الذي يعيشه سكان البادية، ويعني الانعزال والانفراد، ولا يفيد المعنى الذي يتبادر إلى الذهن وهو معنى «التحقير»، الذي يستعمل الآن في لغتنا الدارجة، وعندما يقول ابن خلدون «التوحش» فإنما يقصد بذلك القبائل المنعزلة في الصحراء، والبعيدة عن حياة الأمصار، ولهذا فقد استعمل ابن خلدون «كلمة التوحش» بمعنى الانعزال، و«خلق التوحش» بمعنى الأخلاق السائدة لدى القبائل البدوية المنعزلة، ذلك أن حياة القبائل في الصحراء النائية وفي القفر تولد لديهم أخلاقاً خاصة، وظروفاً وعادات وطبائع تختلف عن ظروف وعادات وطبائع أهل الحضر.

وابن خلدون يؤكد أن الجيل الوحشي من أهل البداوة، وهو الجيل الأكثر انعزالاً وبُعداً عن الأمصار، هو أكثر شجاعة، وكلما زاد التوحش زادت الشجاعة، «وتنقص شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وانعزالهم» (ص٢٤٣)، «والأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها» (ص٢٤٢).

والحيوانات العجم كالظباء والبقر الوحشية والحمر «إذا زال توحشها بمخالطة الآدميين وأخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى في مشيتها وحسن أديمها، وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف» (ص٢٤٣). وكذلك الأمم «فمن كان من تلك الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية» (ص٢٤٣)، وكانت القبائل العربية الأكثر بداوة والأبعد عن النعيم والخصب مثل بني طيء وبني عامر بن صعصعة وبني سليم بن منصور «لما تأخروا في باديتهم عن سائر قبائل مضر واليمن ولم يتلبسوا بشيء من دنياهم، كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم» «وكذا كل حي من العرب يلي نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر، فإن الحي المبتدىء يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافآ في القوة والعدد» (ص٢٤٤).

أسباب التغلب:

وأسباب التغلب كما يراها ابن خلدون أسباب مادية، هي القوة البدنية، والقدرة على تحمل قسوة الحياة، والصبر على الشدائد، تلك كانت أسباب النصر والتغلب في حروب الماضي، وتلك الأسباب تتوفر في حياة البدو، وكلما كانت الحياة البدوية أكثر توحشاً وانعزالاً وقسوة كانت أسباب

التغلب متوفرة، لأن الترف والنعيم يفسدان الأمم والأفراد، ويقتلان فيهما الرغبة في التضحية ويضعفان القدرة على التحمل، فيصبح الفرد في ظل النعيم والترف متطلعاً إلى السكون والإخلاد إلى الراحة والاستكثار من أسباب التنعم، مما يدفع به إلى الاعتماد على غيره في الدفاع عن نفسه، حتى تضعف العصبية لديهم، ويتغلب غيرهم عليهم بعد تقصيرهم في المدافعة عن أنفسهم.

«**والتوحش**» ليس شرطاً من شروط تكوين العصبية، ذلك أن **التوحش الذي يعني الانعزال يساعد العصبية على التغلب**، عن طريق ما تتمتع به القبائل الوحشية التي تعيش في القفار البعيدة، وفي الصحراء الممتدة من **قوة جسدية**، **وقوة نفسية**، تساعد المقاتل على أن يتحمل قسوة الحياة، وشظف العيش، ولهذا فقد خصص ابن خلدون فصلاً خاصاً للحديث عن أنه «إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع» «وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم» (ص٢٥٤).

ويعطي مثالاً لذلك «العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة، وأيضاً فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون (يعيشون) منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطنة إليهم على السواء» (ص٢٥٤).

وإننا نلمح معالم «**التجربة الذاتية**» لابن خلدون فيما يقدمه من أفكار وتصورات، وهي تجربة واقعية غنية وخصبة، جعلها ابن خلدون نصب عينيه، استوعب أحداثها، وعايش ظروفها، ثم جلس متأملاً في قلعة ابن سلامة يدون أفكاره ويسجل ما رآه، من عوامل تكوين العصبية، التي تنطلق أولاً من النسب الصريح الذي يوجد لحمة والتحاماً بين الأقارب وذوي الأرحام، ثم ينمو ذلك الشعور أمام التحديات في حالة مواجهة مفروضة لا خيار للإنسان في قبولها، ويضطر ذلك الفرد أو القبيلة أو العشيرة للتلاحم والتقارب والترابط، حماية للنفس والمال، وتبرز العصبية في هذا الموطن «**قوة ترابط نفسي**» تقوم في أساسها على النسب والقرابة، ثم تتجاوزها إلى روابط تأخذ ظاهراً سمة النسب وتستظل به، إلا أنها تتوسع في مفهومه، لكي يشمل القبيلة بأكملها، بكل من فيها، وبكل من ارتبط بها، وبكل من ادعى النسبة إليها، وبكل من التجأ إليها، حتى تصبح العصبية متجاوزة تلك الروابط المادية، موجدة «**روابط إرادية**» ارتضتها القبيلة، في «محاولة تجمعية» للدفاع عن الذات في مرحلة أولى، ثم يتطور دورها من الدفاع إلى «المطالبة»، ومن الصمود إلى التغلب، معتمدة في ذلك على «خلق التوحش» وهو خلق يتسم بسمة القوة والأنفة والشجاعة والصبر والتحمل، وتلك هي أدوات التغلب في ذلك العصر، حيث كان الإنسان هو أداة الحرب وهو سيفها الصارم، بقوته وعضلاته وصبره وإرادته.

وإذا كان ذلك هو معيار التغلب، فالقوة مصدرها حياة القسوة وشظف العيش، حيث توجد تلك البيئة رجال الحرب والقتال، الصامدين المقتدرين، حتى إذا حققوا انتصارات متلاحقة، تطلعوا إلى التمدن والحياة في المدن والأمصار، وألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والنعيم واستناموا خلف الأسوار، وتفتت نتيجة ذلك عصبيتهم وضعفت قوتهم، وبرزت من جديد قوى تملك أدوات التغلب، تتحداهم، وتتصدى لهم، وتحقق الغلب عليهم، في دورة تاريخية لا تتوقف، من البداوة إلى الحضارة، من شظف العيش إلى رغده، وتلك هي شيخوخة الحياة المؤذنة بسقوط قريب.

العصبية والملك عند ابن خلدون:

حظي الفكر السياسي بقدر كبير من الاهتمام لدى علماء الإسلام، وحفلت كتبهم بالكثير من موضوعات هذا العلم ومباحثه، وظهرت كتب عديدة في الأحكام السلطانية، تناولت موضوع الخلافة والملك والرياسة والعصبية وأخلاق الملوك وسياستهم وطبائعهم، ومن اليسير علينا أن نطل قليلاً على بعض ما كتبه علماؤنا الأقدمون من أمثال الماوردي وابن الأزرق وابن خلدون والغزالي وابن رضوان، وسوف نجد لدى هؤلاء فكراً سياسياً متقدماً ومتميزاً، يعبر عن خصب ما تناوله هؤلاء العلماء من موضوعات، كانوا فيها مبرزين فيما كتبوه، ومتفوقين على أقرانهم فيما قرروه.

وكان علماء الغرب الإسلامي قد تناولوا موضوعات الفكر السياسي في الإسلام، وكتبوا أروع الكتب وأعمقها مادة علمية، وأغزرها فكراً أصيلاً، وتلك دراسات وأفكار تحتاج إلى دراسة جديدة، لاستكشاف معالم ما كتبوه، ولاستنطاق أبعاد ما سجلوه، لكي يكون فكرنا السياسي الإسلامي واضح المعالم متميز الخصائص، غزير العطاء، يمد فكرنا المعاصر بما تضمنته تجربتنا الحضارية من قيم وتصورات وخبرات وآراء، وهي ثروة جديرة بالتقدير.

تلك كلمات أردت أن أجعلها مقدمة لهذا المقال الخاص بدراسة بعض جوانب الفكر السياسي عند ابن خلدون، وهو فكر أصيل عميق غزير، جدير بأن يكون أصلاً لعلم في الاجتماع السياسي، حيث نجد ابن خلدون قد عرض لأفكاره السياسية من خلال تحليله التاريخي لدور العمران البشري في الفكر ولأثر العمران في فهم التاريخ، وفي تحليل أبعاد ما سجله من روايات وما حمله إلينا من أخبار.

حاولت أن أقرأ «الباب الثالث» من مقدمة ابن خلدون، ووجدت بصري مشدوداً إلى عناوين رئيسية وفرعية، تحدث فيها ابن خلدون عن الدولة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

وأول ما لفت نظري ذلك الربط الذي اعتمده ابن خلدون بين نظريته في موضوع العصبية

ونشأة الدول والممالك، وهو ربط يعتمد منطق الاستقراء للتاريخ، وتحليل المواقف، وفهم التاريخ في إطار أسبابه المادية، في نسق مترابط متكامل يشد بعضه أزر البعض الآخر، من غير انقطاع أو تردد، وكأن التاريخ كتاب مفتوح تقود صفحته الأولى إلى صفحته الثانية، ثم تتوالى الصفحات في تتابع متكامل جميل.

مبادىء مستفادة من النصوص:

وابن خلدون يقرر في هذا الباب مبادىء أساسية، يمكن أن تكون دعائم رئيسية لنظريته في الملك، وهذه المبادىء هي:

١- «المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر (الحض على القتال) واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه» (ص٢٧٥).

٢- «الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة» (ص٢٧١).

٣- «إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية، والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب... فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة» (ص٢٧٢).

٤- «الملك يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة» (ص٢٧٧).

٥- «الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والسبب في ذلك... أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية» (ص٢٧٨).

٦- «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية» (ص٢٧٩).

٧- «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وإن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت» (ص٢٩٠).

٨ـ « . . العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها. . . وإذا تعين له ذلك في الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم. . . » (ص٢٩٤).

٩ـ «من طبيعة الملك الدعة والسكون، وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها» (ص٢٩٦).

١٠ـ «إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» (ص٢٩٧).

وهذه العبارات التي وردت متفرقة في فصول مختلفة من الباب المخصص لموضوع الدولة والملك والخلافة تبين لنا ملامح الفكر الخلدوني في دراسة الظواهر السياسية، في إطار الظروف الاجتماعية والنفسية، وهي جديرة بأن تكون موطن دراسة عميقة، لأنها مستمدة من الواقع، تؤكدها التجربة، ويخصبها إخضاعها للدراسة والتحليل، لكي تستنبط منها أبعادها وتستخرج منها أفكارها.

ويمكننا تلخيص تلك المبادىء بالأفكار التالية:

أولاً: التنافس على الملك:

يعتبر ابن خلدون أن منصب الملك شريف ملذوذ، «يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية» ولذلك يقع فيه التنافس، والتنافس خصلة ليست مرذولة، ولا يمكن إنكار هذا الحق لأهله ممن يتطلعون إليه، وهو طموح على كل حال، والطموح فضيلة في النفس البشرية، والملك منصب شريف، ولا يمكن أن يعاب على مَنْ يتطلع إليه، ممن يقدر على القيام به، والتنافس مظهر ينبىء عن كمال الطبيعة البشرية، وعن حركية نشطة في البشر تعبر عن طاقة مخزونة في أعماق الإنسان.

ولا أظن أن أحداً من الناس يمكن له أن يصف التنافس بالرذيلة، أو أن يقدح في المتنافسين إذا سلكوا لذلك مسلكاً لا يتناقض مع الأخلاق الإنسانية، إلا أن التنافس على الملك يختلف عن أنواع أخرى من التنافس، فالتنافس في العلم محمود، والتنافس في التحلي بالأخلاق مطلب، ولا خطورة في هذا التنافس، لأنه يستدعي مزيداً من الجهد ومزيداً من البذل.

أما التنافس على الملك فأمر آخر، ووسائله مختلفة كل الاختلاف، ولا يسلم به صاحبه إلا بالغلب، والتغلب لا يكون إلا بالقتال، والقتال لا يكون إلا بالعصبية، والعصبية تعبئة نفسية لطاقات

بشرية، تجمعها روابط نسبية أو روابط مصلحة، لأجل تحقيق هدف معين، ينمو باستمرار مع نمو العصبية إلى أن يطالب بالملك.

ولا يمكننا أن نفترض الكمال في الإنسان، لأن ذلك احتمال قد يصعب تحقيقه، وكلمة «الكمال» تفيد معنى الكمال، والكمال مطلب أخلاقي يحتاج تحقيقه إلى رياضة نفسية عسيرة، يروض الإنسان من خلالها نفسه الأمارة بالسوء لكي يكون الكمال صفة تكتسب عن طريق التطبع بالكمال، واعتياده، إلى أن يصبح سجية وعادة.

والتنافس على الملك ليس من صفات الكمال على وجه التأكيد، مع أن الكمال لا يتنافى مع التطلع لذلك المنصب، ذلك لأن التنافس لا يظل في إطار التطلع، وإنما ينتقل إلى «مطالبة»، والمطالبة تستدعي الدفاع، ومن أهم مظاهر الدفاع والمطالبة النزاع والقتال «وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه».

ثانياً: العصبية ضرورية للملك:

الملك يحتاج إلى عصبية، ولا يتم إلا بها، لأن طريقه الأول هو المغالبة والتغلب، ولا يتحقق التغلب إلا عن طريق عصبية قوية تمكن صاحب العصبية من المطالبة بالملك، «وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة» (ص٢٧١).

وهنا تبرز العصبية كقوة قتالية، تطالب، وتقاتل، وتتغلب، وتمهد الطريق أمام صاحب العصبية للملك، «الملك يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية» (ص٢٧٧).

وقد تحدث ابن خلدون عن أهمية العصبية لنشأة الدول والممالك في المجتمعات القبلية حيث تكون العصبية أداة تجميع وتوحيد للقوى القادرة على تحقيق التغلب، ويمكننا تشبيه العصبية في المجتمعات القبلية بالروابط النقابية والاتحادات المهنية، إلا أن العصبية أكثر قوة وتنظيماً لعاملين:

العامل الأول: إن العصبية تعتمد في أساسها على رابطة نسبية، وهذه الرابطة تولد قابلية نفسية للالتحام والتعاطف، لأنها تعتمد على مشاعر عاطفية، من اليسير إثارتها عند الحاجة، وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل «ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة» (ص٢٢٥). «وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه» (ص٢٢٦)، وهذا النسب يبرز بصورة أوضح لدى القبائل الأكثر انعزالاً، وهي التي يسميها بالقبائل الوحشية، حيث يكون النسب صريحاً، لأن هذه القبائل التي تعيش في القفر، في ظل شظف العيش «لا ينزع إليهم أحد

من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. . . فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها» (٢٢٧).

العامل الثاني: إن العصبية في المجتمعات القبلية هي قوة قتالية، قادرة على الدفاع والمطالبة، وهي شاهرة السلاح عندما يطلب منها ذلك، ولا تتكلف هذا الأمر، ولا تشعر بغضاضة منه، لأن القتال هو جزء من حياة هذه المجتمعات القبلية، والقتال أمر مشروع للدفاع عن النفس أولاً، وللتوسع عند الحاجة ثانياً، ولرفع الضيم والظلم ثالثاً، وللمطالبة بالإمارة والملك رابعاً.

ويدخل ضمن هذه المعنى «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية» (ص٢٢٥).

وهذه القوة القتالية المتلاحمة المترابطة هي أقوى على وجه التأكيد من كل القوى الأخرى ومن كل التنظيمات، لأن أثرها كبير في نشأة الدول والممالك في المجتمعات القبلية، وبخاصة في ظل ظروف التقلب والفوضى والتنازع والتزاحم على المناصب، ويصعب هذا التأثير في ظل الدول المستقرة، لأن العصبية تضعف في ظل الاستقرار، وتندثر في ظل الترف.

ويمكننا القول أن العصبية تقوى في ظل التحدي، وتصبح أكثر قوة في مواقف المواجهة، لأن التحدي والمواجهة يوجدان الظروف الملائمة للالتحام المعبر عن حالة الخوف.

والدولة قد تقوم في البداية على أساس العصبية، ثم تضعف تلك العصبية بعد ذلك، عندما ينفرد صاحب العصبية بالمجد، ويبتعد عن أهل عصبيته، ويتميز عنهم بالترف والمال، وعندئذ تضعف تلك العصبية وتندثر لأن رموزها قد وصلوا إلى أهدافهم، واستكانوا إلى حماية جندهم، واستسلموا للنعيم والترف.

ثالثاً: أهمية الدعوة الدينية في الملك:

وترجع أهمية الدين في تكوين الملك إلى أن الدين يدفع الإنسان إلى **التضحية والاستماتة**، ويجعل للمقاتل هدفاً يسعى إليه، وينمي لديه روح الاستشهاد، ولهذا فإن الدعوة الدينية تعتبر بحد ذاتها عصبية متفوقة ومتميزة، وقد تكون في معظم الأحيان أقوى من العصبية النسبية، فإن اجتمعت العصبية النسبية مع العصبية الدينية كانت قوة لا تقهر، لأنها جمعت بين رابطة التحام فطري وطبيعي، وروح استشهاد واستماتة وجهاد، وهذه معاني ذات أبعاد نفسية عميقة، مؤثرة في السلوك، دافعة للتضحية، مبررة مواقف الاستماتة بمعاني دينية وروحية.

وإن التاريخ يحدثنا عن أثر الدين في تكوين النفس الإنسانية، وفي تعميق قيم الاستشهاد،

وفي تشجيع المؤمنين به على التضحية، ويمكننا تفسير كثير من المواقف التاريخية في تاريخنا الإسلامي من خلال استيعابنا لأثر الدين والعقيدة في صياغة نفسية المقاتل، لكي يكون النصر هدفاً من أهدافه التي لا يقبل فيها المساومة أو المهادنة.

وأهمية الدين في مجال التضحية والقتال أنه يضعف ظاهرة التنافس والتحاقد والتحاسد التي تكون غالباً في ظل العصبية، لأن العصبية تقوي الالتحام، وتدفع إلى القتال، ولكن أهداف الدين تختلف عن أهداف العصبية، من حيث نبل المقاصد وسمو الأهداف، والعصبية لا تطرح قيماً خاصة لمعاني الاستشهاد، سوى ما يتركه ذلك من حسن الذكر في الدنيا، بخلاف الدين فإن قيم الشهادة ذات أبعاد عميقة في الوجدان البشري، قد تتجاوز الهدف المحدود المتمثل في حسن الذكر إلى غايات دينية عميقة الغور في النفس البشرية.

وقد أشار ابن خلدون إلى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، والسبب في ذلك عنده «أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم» (ص٢٧٨).

ويورد ابن خلدون أمثلة في التاريخ تؤكد أثر الدعوة الدينية في تحقيق الانتصارات المتلاحقة في تاريخ الإسلام، وأهم تلك الانتصارات معركة القادسية ومعركة اليرموك، حيث انتصرت الجيوش الإسلامية على جموع فارس، بالرغم من تفوق جيوش فارس على الجيوش الإسلامية، ويبرز هذا المعنى من خلال انتصار «دولة لمتونة ودولة الموحدين» في المغرب، مع أن القبائل المغربية التي قاومتهم كانت أكثر منهم عدداً وأقوى عصبية، لأن عصبية الدين قد أضيفت إلى العصبية القبلية، فجعلت منها قوة مضاعفة قادرة على تحقيق النصر، «لأن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة»، ونجد هذا في تاريخ المغرب أيضاً من خلال النزاع والقتال الذي قام بين زناتة والمصامدة من القبائل البربرية، حيث حمل المصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي زعيم الموحدين، وتضاعفت قوتهم من خلال تلك الدعوة الدينية التي حملوا رايتها، وانتصروا على زناتة، واستتبعوهم مع أن عصبية زناتة كانت أقوى وأبدى (أكثر بداوة) وأشد توحشاً، مما يجعلهم مؤهلين للتغلب، إلا أن الدعوة الدينية أعطت المصامدة دوراً متميزاً، مما جعل عصبيتهم أقوى، فلما ضعفت تلك الصبغة الدينية «انتقضت عليهم زناتة من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم» (ص٢٧٩).

إلا أن الدعوة الدينية ولو كانت دعوة حق في مواجهة باطل ومنكر، لا يمكن أن يكتب لها النصر ما لم تعتمد على عصبية قوية تمكنها من التوسع والغلب، لكي تواصل أداء رسالتها في ظل حماية عصبية لها، ذلك أن كل دعوة يجب أن تعتمد على قاعدة انطلاق قوية، لكي تحميها في مرحلة نشوئها، حيث تكون تلك الدعوة ضعيفة لا تقوى على حماية نفسها أمام ما يعترضها من صعوبات وتحديات، وإذا انطلقت تلك الدعوة من غير عصبية، فإن من المؤكد أن تواجه خطر الانهيار، ولهذا فقد ورد في الحديث «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومة» أي في عز وقوة بسبب مكانة قومه فلا يقدر عليه أحد، «وإذا كان في الأنبياء، وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية» (ص٢٨٠).

وأورد ابن خلدون أمثلة كثيرة من التاريخ دلل بها على صحة ما ذهب إليه من أن الدعوة الدينية محتاجة إلى عصبية قوية تحميها، وتحتضنها، لأن تلك العصبية هي التي تمكن لتلك الدعوة لكي تنطلق وتنتشر في ظل قوة تحميها وتبشر بها، وقد انطلقت دعوة المرابطين والموحدين عندما استطاع أصحاب تلك الدعوة أن يجعلوها في حماية قبائل قوية ذات عصبية مانعة، دافعوا عنها، وأضافوا قوة الدين إلى قوة العصبية، فكانت عصبية دينية غالبة ومنتصرة.

وفي المقابل «فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل موزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب عليهم ذلك، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قال صلى الله عليه وسلم: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه»، «وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ص٢٨١).

المبحث الثالث

أثر الدعوة الدينية في تكوين العصبية

أود أن أقف قليلاً عند ما ذكره ابن خلدون من أهمية الدعوة الدينية في تقوية العصبية، وفي تدعيم الالتحام، وفي تعميق روح الاستماتة والتضحية، ولا شك أن ابن خلدون قد أحسن صنعاً في ملاحظة أثر الدين في تقوية العصبية، وفي توفير الأسباب النفسية لها والروحية لكي تحقق النصر على مَنْ يملكون عصبيات أقوى من عصبية أصحاب الدعوة الدينية.

وترجع أهمية آراء ابن خلدون إلى أنه بحث الموضوع من جانب عقلي محض، وفق منهجه العقلاني الذي يفسر فيه الأحداث والمواقف والتاريخ تفسيراً مادياً، يربط النتائج بالأسباب المادية التي أسهمت بطريقة مباشرة في تحقيق تلك النتائج، وابن خلدون في هذا المنهج لا يتكلم عن أثر الدين كقوة روحية، وعن أثر قيم الدين وتعاليمه في تحقيق النصر، ولو أنه ركز على هذا الجانب، وهو قدير عليه، لاستطاع أن يقدم لنا فكراً يمكن أن يضيف به الجديد إلى ما نملكه من تصورات وأفكار.

لم يتكلم ابن خلدون عن الدين إلا من خلال زاوية محددة وصغيرة، هي أن الاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية بالاستبصار والاستماتة، وهذا جانب جدير بالاهتمام والدراسة، وهو جانب هام لأنه يسلط الضوء على أهمية الدين في تكوين الاستعداد للاستماتة والتضحية والاستشهاد.

والنقطة الهامة التي ركز عليها ابن خلدون هي أثر الدعوة الدينية في إضعاف روح التنافس، والتخفيف من أسباب الخلاف، وتعميق التعاون والتعاضد، وقد أورد ابن خلدون هذه النقطة الهامة أكثر من مرة، وأكد فيها أثر الدين في جمع القلوب وتأليفها.

وخصص فصلاً قال فيه:

«الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما في نبوة أو دعوة حق» «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى: ﴿**لو أنفقت ما في الأرض جميعاً**

ما ألَّفت بين قلوبهم﴾.

ويمكننا تلخيص النقاط التي أوردها ابن خلدون فيما يتعلق بأثر الدعوة في العصبية ونجاحها بما يلي:

أولاً: أثر الدعوة الدينية في تقوية العصبية

ويتضح هذا الأثر من خلال ما يتركه الدين في النفوس من معاني جليلة، يظهر أثرها على النفس المؤمنة، من حيث السلوك والاستقامة أولاً، ومن حيث شدة التلاحم والتعاون ثانياً، ذلك أن الدعوة الدينية ليست مجرد دعوة عصبية، وليست مجرد شعور بالانتماء والتعصب لذلك الانتماء، وإنما هي «دعوة ذات أبعاد عقائدية وسلوكية وفكرية» والدفاع عنها هو دفاع عن قضية يؤمن بها الإنسان، لأنها تمس حياته، وتنمي كيانه الذاتي، فكرياً وروحياً ونفسياً.

وأول مظهر من مظاهر الأثر الديني في السلوك هو صقل النفس وتهذيب الطباع، وسمو الهدف، ونبل القصد، ذلك أن المؤمن بعقيدة دينية ذات مصدر إلهي، يفسر الوجود تفسيراً ينسجم مع القيم الدينية التي يؤمن بها، ولا يمكن لتلك القيم أن تكون متعارضة مع القيم الأخلاقية، ومن هذا المنطلق فإن الدعوة الدينية تقوي روابط الاتصال بين الأفراد، وتضعف عوامل الخلاف، وتخفف من حدة التباغض والتحاسد والتنافس، لأن الدين يصرف الاهتمام إلى قضايا أسمى وأعلى من مجرد الهدف المادي المتمثل في التطلع إلى الشهرة والرياسة.

وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في تفسيره لأثر الدين في تقوية العصبية بقوله: «وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة» (ص٢٧٧).

ولعل من أهم أسباب ضعف العصبية في كثير من المواطن أن أهل العصبية يتنافسون ويتحاسدون ويختلفون، فيضعف ذلك من حسن تعاونهم، ويخفف من تلاحمهم، ويجعل من تلك العصبية الواحدة عصبيات متنافرة ضعيفة متنافسة، يسعى بعضها لمحاربة البعض الآخر، في محاولة للسيطرة على الرياسة، وهذا أمر لا يمكن التحكم فيه ما لم تتمكن العصبية من أن تكون عصبية قوية الأثر في النفوس، محكمة العقل والمصلحة، متحكمة في السلوك، متبصرة الخطوات، ناضجة الوعي، لا تخطىء هدفها، ولا تضل الطريق إليه.

وخصص ابن خلدون فصلاً خاصاً للحديث عن «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»، قال فيه:

«والسبب في ذلـك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل» (ص٢٨٧).

وهذه النقطة التي أشار إليها ابن خلدون كبيرة الأهمية، لأنها تميز الدور التربوي والأخلاقي للدعوة الدينية، حيث يقوم الدين بإعادة صياغة النفس البشرية، من حيث طبائعها وخصالها، لكي يكون «المؤمن» متحكماً في نوازعه النفسية، مسيطراً على قواه وحواسه، مخضعاً كل ذلك لسلطان العقل الذي تحكمه وتوجهه قيم أخلاقية سامية.

ولعـل من أهم آثـار التربية الدينية في النفس البشرية أن تلك التربية تحاول السيطرة على النفس، وكبح جماحها، عن طريق الرياضة النفسية والتطبع بعادات الفضيلة والخير والاستقامة في سبيل أهداف أسمى وأعلى.

وقد خصص الإمام الغزالي الجزء الأكبر من كتابه «إحياء علوم الدين» للحديث عن التربية النفسية وأهميتهـا في سيطرة الإنسان على حواسه، عن طريق التخلق بأخلاق الفضيلة والتحلي بخصـال الاستقامة، وهذا الأثر التربوي ينعكس على أسلوب تعامل أهل العصبية مع بعضهم، حيث تبرز خصائص جديدة في أسلوب التعامل تتمثل فيما يلي:

١ـ أن يكون الهدف الأسمى للمؤمن في سعيه وجهده وتضحيته وحربه نصرة دين الله، وتقوية الحق ودعمه، والانتصار للفضيلة، لكي تكون كلمة الله هي العليا، وهذا الهدف الكبير يصبح الغاية القصوى التي ينطلق المؤمن لتحقيقها، باذلاً كل جهد، مضحياً بكل غال، مستميتاً في سبيل تلك الغاية.

٢ـ أن يكون الإخلاص في العمل والتضحية من أهم مبررات قبوله عند الله تعالى لأن العمل الذي يفتقد صفة الإخلاص يعتبر باطلاً، لا يؤدي الغرض منه، ولا يثاب الإنسان عليه، والإخلاص أن يعمل المؤمن لله تعالى، لا يبتغي من وراء ذلك فائدة شخصية أو طموحاً فردياً، لأن ذلك ينفي عنه صفة الإخلاص.

وفي ظل هذه الخصـائص الجديدة، لا يمكننا تصور خصال التنافس البغيض أو التحاسد المقيت، التي تنمو ـ غالباً ـ في ظل انعدام الغايات المثلى لذلك الجهد والتضحية، والعصبية قوة مدافعة ومغالبة ومطالبة، وهذه العوامل تنمي رغبات النفس وتطلعاتها إلى المجد والرياسة، لأن

التغلب يمنح النفس البشرية شعوراً بالثقة والاعتزاز والتميز والتفوق، وهذه المشاعر تقلص قوى النفس الروحية، وتنمي لديها مشاعر المنافسة، والتطلع إلى الرياسة، مما يجعل تلك المطامح متـزاحمـة على أهداف واحدة، وتبرز في هذه الحالة مشاعر التحاسد، وبخاصة في ظل تغلب الأقوياء على الضعفاء.

أما العصبية التي تبرز في بداية أمرها كرابطة نسبية تقوي الالتحام، وتدعم التواصل لكي تكون الوصلة ظاهرة بين الأفراد، فإنها سرعان ما تؤدي إلى وجود مشاعر إرادية، بين قبائل متجاورة أو متساكنة، تربط فيما بينها روابط تاريخية ونفسية، مكونة في ذلك تناصراً في المواقف، وتعاضدا في الجهود، وتكاملا في المسؤوليات، وأهمية الدين في تكوين العصبية أنه يمنحها ذلك التلاحم الروحي وذلك الإخلاص في العمل، ويجعل لها هدفاً تسعى إليه وهو هدف لا يتوقف عند حدود التغلب والنصـر، وإنمـا هو هدف أسمى يتمثل في غاية سامية هي إعلاء كلمة الله، وهي غاية محققة، يستشعرها الفرد من خلال مواقف التضحية، وتوجد لديه شعوراً بالأمن والاطمئنان.

وقد أشار إلى هذا ابن خلدون إلا أنه لم يمنحه حقه في الشرح والتوضيح، ولعله لمس بعض آثاره من خلال تجربته الذاتية، ومعايشته للأحداث التاريخية واستقرائه لكثير مما حفل به التاريخ من أحداث وروايات.

ولعل إصرار ابن خلدون في مواطن متعددة على إبراز أثر الدعوة الدينية في إضعاف ظاهرة التنافس والتحاسد في أهل العصبية يؤكد مدى ذلك الأثر الذي تحدثه الدعوة الدينية في النفوس، محققة بذلك قوة جديدة تضاعف من قوة العصبية، وتمنحها دعماً وتأييداً في مواقف المدافعة والتغلب.

وابن خلدون يلح على الأثر السلبي «لاختلاف الآراء والأهواء لأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت» (ص٢٩٠)، والدين يوحد تلك الآراء والأهواء، ويجعل من العصبيات المتنافرة عصبية موحدة غالبة، تضعف العصبيات النسبية، وتخفف من حدة التناقضات بين تلك العصبيات، ولا تفرق في هذه الحالة بين العصبيات المتباعدة، من عرب أو بربر، أو العصبيات الفرعية القبلية في إطار العصبية العربية أو العصبية البربرية.

ثانياً: عدم نجاح الدعوة الدينية بغير عصبية

لا يرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية وحدها صالحة لتكوين عصبية، ويرى أن الدعوة الدينية يجب أن تعتمد على عصبية لكي تتم وتنطلق وتنجح، ويؤكد هذا من خلال بعض الأمثلة التي

أوردها عن بعض أصحاب الدعوة الدينية الذين فشلت دعوتهم، لأنهم لم يعتمدوا على عصبية قوية تمكنهم من الإنطلاق، وتوفر لهم الحماية.

ومن الصعب التسليم بالمنطق الخلدوني في هذا الصدد، لأن ذلك المنطق **يلغي الخصائص الذاتية للدعوة الدينية، ويضعف من قوة وجودها وأثرها في النفس،** وتصبح عنده مجرد قوة تقوي الالتحام وتدعم التناصر وتخفف من الخلاف والتحاسد، في إطار المفهوم العصبي، بحيث تظل العصبية في رأيه هي محوراً أساسياً للفكر الخلدوني، حتى في مجال نشر الدعوة الدينية. وأظن أن هذا المنطلق قد يحمل في نفسه كثيراً من مظاهر الغلو في فهم دور العصبية، وبخاصة وأن الأمثلة التي قدمها إلينا من التاريخ قد لا يكون تفسيرها معبراً عن الحقيقة والإنصاف، ذلك أن بعض الدعاة الذين فشلت دعوتهم الدينية في تحقيق دولة وعصبية، قد لا تكون الظروف المادية والنفسية والتاريخية موفرة لهم لتحقيق تلك الغايات، وفضلاً عن هذا فلا يمكن أن تكون الدعوة الدينية غاية للملك، وإلا فقدت قيمتها، وأصبحت دعوة سياسية، تخفي نفسها تحت ستار ديني، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تتوفر في تلك الدعوة خصائص الدعوة، ولا يمكن أن يطلق على أصحابها «صفة الدعاة»، وسرعان ما ينكشف أمر ذلك التزييف، فيؤدي ذلك إلى انهيار تلك الدعوة.

وأما ما استشهد به ابن خلدون من الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه» فلا يمكن توجيه هذا الحديث إلى معنى يفيد ربط الدعوة الدينية بالعصبية النسبية، لأن ذلك يضعف دعوة الدين وأثره في النفوس، ويجعل الدعوة أداة للتفوق القبلي والقومي، عن طريق التغلب والمطالبة بالملك، وفي هذه الحالة ينتهي الدين كدعوة سماوية، ويفقد دوره العقائدي في تكوين النفس البشرية.

ويمكننا فهم الحديث المذكور بأن الله تعالى يتخير الأنبياء من خير الأقوام والأمم والقبائل مكانة وفضيلة، لأنهم يقومون بدور الدعوة، ولا بد أن يكونوا مهيئين تكوينياً لأداء ذلك الدور، وأن تكون مكانتهم في قومهم مما يؤهلهم لدور الدعوة والتوجيه والتبشير والتعليم، وأن تكون مكانة قومهم بين الأقوام الأخرى مكانة تميز وتفوق، إلا أن ذلك لا يمكن أن يجعل من الدعوة الدينية دعوة عصبية، تقوي سلطة العصبية القبلية، وتمكن لها من الوصول إلى غايتها في التغلب والملك، وإلا لادعت العصبيات المختلفة نبوات دينية مختلفة، محاولة بذلك الاستفادة من أثر الدعوة الدينية في الوصول إلى الملك والرياسة والحكم.

وقد وقع ابن خلدون في غلط فاحش عندما حاول أن يفسر أسباب نجاح الجيوش الإسلامية في القادسية واليرموك من منظور العصبية العربية المدعومة من الدين، ذلك أن معركة كل من

القادسية واليرموك كانت حرباً بين الإسلام والكفر، وهي حرب دينية، هدفها الأول والأخير ليس استعباد الشعوب ولا إذلالهم، وإنما كانت غايتها تحرير تلك الشعوب من ذل الانحراف وعبادة الخرافة وسيطرة الأساطير، لكي يدخلوا في الإسلام، وعندئذ يكون لهم ما للمسلمين من حقوق وواجبات، وإذا كانت الجيوش الإسلامية قد حققت انتصارات متلاحقة على جيوش فارس والروم بالرغم من تفوق تلك الجيوش عدداً فإن الفضل في ذلك عائد إلى طبيعة الدعوة الإسلامية، وما تركته في نفوس المسلمين من أثر كان يدفعهم للتضحية والجهاد.

ويجب أن نأخذ بالاعتبار نشأة الدعوة الإسلامية، خلال تاريخها الأول في مكة والمدينة، إذ كانت دعوة الإسلام دعوة دينية خالصة، وحمل رايتها مؤمنون بها من المستضعفين، ولم تكن دعوة قومية ذات عصبية قرشية، تستهدف التغلب والملك، وإن التاريخ يحدثنا أن زعماء قريش كانوا في بداية الإسلام من أشد أعداء الدعوة، ومن أكثر الناس قسوة في إيذاء المسلمين الأوائل الذين هاجروا من ديارهم، بحثاً عن الأمن والاستقرار في الحبشة أولاً وفي المدينة ثانياً.

ذلك تاريخ لا يمكن إنكاره، وهذا ما يجعلنا نقف وقفة نقد وحذر أمام ما يقدمه ابن خلدون من تفسير الانتصارات الدينية بأن سبب ذلك هو العصبية أولاً، والدين يدعم العصبية، ولولا العصبية لما تمكنت الدعوة الدينية من أن تتم أو تنجح، «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

ومما لا شك فيه أن العصبية تدعم الدعوة الدينية، وتقوي نفوذها، وتمكن لها، وتبسط سلطانها، وتوسع من دائرة انتشارها، وتمكنها من التغلب، هذا أمر لا يمكن إنكاره، إلا أن من الصعب ربط نجاح الدعوة الدينية بالعصبية، حيث تنجح في ظل العصبية وتفشل عند عدم وجودها، لأن هذا المفهوم يفقد الدعوة قدرتها الذاتية، ويجعل منها أداة للتوسع والتغلب في سبيل الحكم والملك، تمكن له وتحقق له النصر.

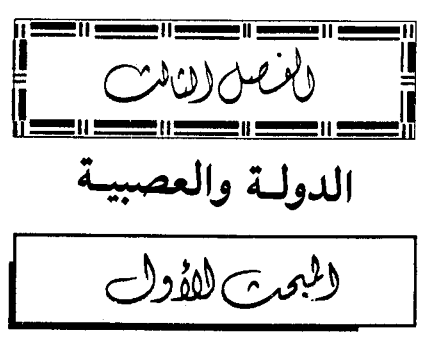
وإننا لا نستطيع أن نغفل التاريخ، ونتنكر لدور العصبية العربية في تحقيق كثير من الفتوحات الإسلامية وبخاصة في عصر الأمويين، إلا أننا نؤمن في نفس الوقت بأن الدعوة الدينية وأخص الدعوة الإسلامية اعتمدت على عصبية المؤمنين بها، وإخلاصهم لها، وتفانيهم في سبيل تلك الدعوة، حتى أصبحت عصبية الإسلام هي العصبية الحقيقية التي ولدت قوة الالتحام، وعمق الترابط، ومشاعر التناصر بين المسلمين جميعاً على اختلاف عصبياتهم النسبية والقبلية، وذلك أن العصبية كما قلنا هي **«قوة تجمع إرادي»** تولده عصبية النسب، أو عصبية الفكر، أو عصبية المصالح المشتركة، أو عصبية العقيدة الواحدة، لتجعل من ذلك التجمع طاقة قادرة على تحقيق الانتصارات ومواجهة التحديات.

ويمكننا تلخيص ما أورده ابن خلدون عن أثر الدعوة الدينية في تقوية العصبية، إن ابن خلدون يرى أن الدعوة الدينية تقوي العصبية لاعتبارين:

الاعتبار الأول: الدعوة الدينية تضعف روح التنافس والتحاسد، لأنها توجه أهل العصبية إلى هدف واحد هو «الحق»، وبمعنى آخر: أن الدعوة الدينية توحد أهل العصبية عن طريق إضعاف عوامل التفرقة بينهم، «الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق» (ص٢٧٨).

الاعتبار الثاني: الدعوة الدينية تقوي روح الاستماتة، وتجعلهم أكثر قدرة على التضحية ولا يخشون من الموت لأن الموت بالنسبة إليهم هو شهادة، والشهادة قدر لا يخشى منه المؤمن، لأنه جزء من عقيدته. وتعتبر روح الاستماتة من أهم عوامل النجاح والتغلب والانتصار في الحروب، لأنها تدعم مواقف الاستبسال والصمود، وتجعل الجيش أكثر مهابة وقوة، مما يؤدي إلى استسلام خصومه.

وقد أسهمت العصبية إسهاماً كبيراً في دعم الفتوحات الإسلامية، خلال القرن الأول الهجري، إلا أن المؤكد أن تلك العصبية كانت عصبية دينية، أكثر منها عصبية قومية، أو قبلية، واستطاع الدين أن يجعل من العصبيات القبلية العشائرية عصبية واحدة، تنطلق من منطلق الدين، وتسعى للدعوة إلى الدين، لكي تكون كلمة الله هي العليا، وهذه هي العصبية بمفهومها الأسمى الذي ينسجم مع القيم الإنسانية، ويعبر عن سمو الأهداف ونبل الغايات، في سبيل تحرير الإنسان من العبودية والخرافة والاسطورة، لكي يكون إنساناً يدرك جيداً عمق إنسانيته، من خلال التصور الفكري الذي طرحه الإسلام ودعا إليه.



الدولة والعصبية

خصائص الملك والخلافة

يفرِّق ابن خلدون بين الملك والخلافة من حيث أسلوب سياسة الرعية، مفرقاً في ذلك بين النظر العقلي والنظر الشرعي، والملك ليس هو الخلافة في نظره، لأن مقتضى الملك «والتغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية». وبسبب ذلك «كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته» (ص٣٣٧).

ويربط ابن خلدون بين نشأة الملك الذي يعتمد على العصبية القوية الغالبة القاهرة وممارسة السلطة التي تعبر عن ذلك المعنى الذي ينسجم مع القوة والتغلب والقهر، فالقهر في البداية يولد الظلم، والملك القائم على القهر والتغلب لا بد من أن يكون مجحفاً جائراً منتقماً، معبراً عن شهوات النفس في التسلط، مستبداً بالأمر من غير أي قيد، فارضاً السياسة التي تحقق الانقياد، ولو استخدم في ذلك كل وسائل القهر والظلم والجور.

العصبية هي المنطلق:

ولعل من أبرز ما يميز فكر ابن خلدون أنه ينطلق في كل شيء يتعلق بالدولة والسياسة والملك من منطلق «العصبية الغالبة»، والعصبية هي أداة القهر والتغلب، ولا يمكن تصور الملك عند ابن خلدون بغير العصبية القاهرة، وينتج عن تلك العصبية القاهرة «ملك» يمارس دور الإذلال والاستعباد لحماية ذلك الملك، «وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهورة» (ص٣٣٣)، والملك في جميع الأحوال «فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم» (ص٣٣٨).

ولا يتصور ابن خلدون الملك بغير هذا المعنى المرتبط بالقهر والتغلب، ولذلك فإن سياسة الملك لا بد أن تقوم على أساس الغرض والشهوة لأن القوة تستدعي ذلك المعنى، ولا تتقيد بأي

قيد أخلاقي، تتحكم فيها الأغراض والشهوات التي تعتبر من لوازم القوة والقهر.

ولهذا فإن ابن خلدون يرى أن الأمة «إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع، وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم» (ص٢٥٤).

اعتراف ابن خلدون بأهمية الأخلاق في تكوين الملك:

ومع هذا فإنه لا ينكر في مواطن أخرى أهمية الأخلاق في تكوين الملك، وأهمية خلال الخير في انتصار العصبية، وضرورة التنافس في الخصال الحميدة، وأن ذلك هو المناسب للسياسة والملك، وأن الشر إنما جاء للإنسان «من قبل القوى الحيوانية التي كانت فيه»، «وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان. . فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة» (ص٢٥١).

«والمجد له أصل ينبني عليه، وتتحقق به حقيقته، وهو العصبية والعشير، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال» (ص٢٥١).

ولعل ابن خلدون في هذا كان يركز على أهمية الخلال الحميدة كوسيلة لاستمرار الملك، الذي اعتمد في البداية على العصبية القاهرة، ذلك أن خصال الخير تعتبر من السياسة المفيدة والذكية، والقوة القاهرة لا تتناقض مع خصال الخير، وقد تكون ملازمة لها مكملة لدورها في تحقيق الملك، لأن العصبية لا يمكن أن تكون قوة مغالبة ومدافعة ومطالبة، ما لم تكن شديدة الالتحام قوية التماسك، ولا يمكن لذلك الالتحام والتماسك أن يتحققا ما لم يكن التنافس في خصال الخير قائماً، «فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل (اليتيم)، وكسب المعدم، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها» (٢٥٢).

معيار التفرقة بين الملك والخلافة:

ويمكننا الجمع بين ما كان ابن خلدون يصفه من أن الملك في الغالب يخضع للشهوة والغرض، وبين ما كان يجده ضرورياً للعصبية والملك من أهمية الخصال الأخلاقية، إن انسياق الملك وراء الشهوة والغرض في سياسته سببه عدم تقيده بمقتضى النظر الشرعي، أو النظر العقلي الذي يراه أصحاب الرأي والحكمة والتعقل، ولهذا فقد تحدث عن هذا الموضوع في إطار التفريق

بين الخلافة والملك، واعتبر أن «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي من جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة» (ص٣٣٨).

وهذا التقسيم دقيق من حيث طبيعة الملك، ويمكننا معرفة تلك الطبيعة من خلال رصد سياسة الملك، فإن كانت تلك السياسة تقوم على أساس الغرض والشهوة فهي من الملك الطبيعي، وإن كانت تقوم على أساس النظر العقلي من حيث مراعاة المصالح الدنيوية فهي من الملك السياسي، وإن كانت تقوم على أساس النظر الشرعي ومراعاة حكم الشرع في المصالح الدنيوية والأخروية فهي من الخلافة.

وهكـذا يكون الحكم على الملك أو الخلافة من خلال السياسة المتبعة، من حيث طبيعة السلوك السياسي، وهذا معيار عادل وصادق ومعبر، لأن كلاً من الملك والخلافة يمكّن صاحبه من «حمل الكافة»، ثم يقع الاختلاف بينهما في طبيعة ذلك الحمل، على مقتضى الغرض والشهوة أو على مقتضى النظر العقلي أو على مقتضى النظر الشرعي.

والخليفة وفقاً لهذا المعنى لا يملك ما يملكه الملك من الحرية والاختيار في حمل الكافة على مقتضى ما يريد مما ينسجم مع هواه، لأن الخليفة مؤتمن ووكيل، والخلافة في الحقيقة كما يقول ابن خلدون «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (ص٣٣٨)، وهي «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به» (ص٣٣٩).

ووفقاً لهذا المفهوم وهو مفهوم النيابة والخلافة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الـدنيا به تصبـح الخـلافـة صورة مغـايرة كل المغايرة لمفهوم الملك، من حيث طبيعة السلطة والأسلوب والغاية، ولا يبرز في ظل مفهوم الخلافة ما يؤدي إلى معنى الغرض والشهوة، لأن الخليفة نائب عن صاحب الشـرع، وهـو مؤتمن وملتـزم، ولا يملك الحق في تجاوز ما اؤتمن عليه من صلاحيات وأهداف، وينعكس أثر هذا المفهوم على نشأة الخلافة وسلوكية الحكم، ولا يمكن في ظل هذا التعريف أن نتحدث عن العصبية كأسلوب للقهر والتغلب، لأن ذلك قد يصح في مجال الملك، ولا يصح في مجال الخلافة.

والملك في ظل ما يمكن أن يستنبط من آراء ابن خلدون هو حكم معتمد على القهر والتغلب عن طريق قوة العصبية، وهذا يتنافى مع فكرة «**النيابة والخلافة**»، إذ لا يمكن تصور معنى النيابة عن صاحب الشرع في ظل القهر، لأن من أبسط شروط **النيابة «الاختيار»**، ولا يمكن للخليفة أن يختار نفسه، لأنه نائب عن صاحب الشرع، ولا بد من التكليف.

والأمة ممثلة بأهل الحل والعقد هي الجهة الوحيدة المختصة بالاختيار، ولهذا يطلق على أهل الحل والعقد لفظ «أهل الاختيار»، وهم أهل كفاءة وشجاعة ورأي وحكمة وسداد واستقامة، وليس من شروطهم أن يكونوا أهل عصبية غالبة أو سلطة قاهرة، كما لا يشترط فيهم أن يكونوا أهل خشونة وبأس وتوحش، لأنهم مكلفون بالاختيار، وليسوا مكلفين بالقهر، والاختيار لا يحتاج إلى ما يحتاجه القهر من أوصاف الخشونة والبأس والتوحش.

الإمامة تفيد معنى الاقتداء:

والتسمية تعبر عن المدلول الحقيقي لكل من الملك والخلافة، فالملك ـ كما قلنا ـ **طريقه العصبيـة القـاهـرة، أما الخلافة، فطريقها الكفاءة والاستقامة والعلم**، وتتم عن طريق الاختيار والتكليف، ولهذا أطلقت كلمة الخلافة والإمامة للدلالة على أن الخليفة هو إمام، **والإمامة تستدعي الاستقامة** ولا تتم **إلا بالاقتداء، والاقتداء عمل اختياري**، كما هو الشأن في إمام الصلاة، حيث تعني الإمامة اقتداء المصلين بالإمام، «والإمامة الكبرى»، لا تختلف عن إمامة الصلاة من حيث المعنى المعبِّر عن معنى الاقتداء، والاقتداء لا يمكن أن يكون عن طريق القهر والتغلب، وإلا انتفى معنى الاقتداء.

وهناك فرق كبير بين الطاعة الناتجة عن القهر، والطاعة الناتجة عن قناعة بجدارة المقتدى به، ولا يمكن تصورها إلا في إطار الاختيار، وإلا كان الاقتداء مزيفاً، بعيداً عن دلالته الحقيقية، ولا أظن أننا نجد أية صعوبة في التفريق بين الملك والخلافة من خلال الاعتماد على فكرة الاقتداء.

وكلمة الاقتداء بحد ذاتها تتناقض مع معنى القهر، لأن القهر يلغي الاختيار، وبالتالي فإنه لا يوفر أسباب الاقتداء، ولا يمكن تصور الاقتداء بمفهومه اللغوي في غير إطار الاختيار.

قيود النيابة في الخلافة:

وكلمة الخلافة معبرة عن معنى النيابة والاقتداء، لأن حقيقة الخلافة هي «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به»، والنيابة هنا مقيدة من ناحيتين:

الأولى: التكليف بالنيابة، ولا يمكن تصور ذلك التكليف عن طريق القهر، فإذا كان القهر والتغلب هو وسيلة التكليف، انتفى التكليف، وأصبحت كلمة التكليف مزيفة المعنى، معبرة عن وصف غير قائم، والتكليف لا بد فيه من توافر ثلاثة عناصر: **مكلِّف، ومكلَّف، ومكلَّف به**، ولا بد أن يكون كل طرف من الأطراف التي يتحقق بها تمام التكليف مؤهلاً لما أنيط به، فالمكلِّف (بـالكسر) هو الأمة عن طريق مَنْ يمثلها من أهل الحل والعقد، وهم أهل الاختيار، والمكلَّف (بالفتح) هو مَنْ وقع الاختيار عليه لأهليته وكفاءته واستقامته.

الثانية: الالتزام بحدود التكليف: انطلاقاً من معنى النيابة، ولا يمكن للنائب إلا أن يكون ملتزماً كل ا لالتزام بما أُنيط به من مسؤولية، وفي حدود تلك الإنابة، فإن تجاوزها بتصرف لم يكلف به اعتبر فضولياً، ولا تصح تصرفات الفضولي. ولهذا فإن ابن خلدون قد حدد معنى الخلافة بقوله: «نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به»، أي لا يجوز أن يكون تصرفه مناقضاً لأحكام الدين، فهو مكلف بحفظ الدين أولاً وبسياسة الدنيا بمقتضى تعاليم الدين، من حيث الالتزام بأهداف الدين ومقاصده وغاياته.

ولا أظن أن نظرية الملك كما قال بها ابن خلدون يمكن أن تكون معبرة عن معنى الخلافة، من حيث طبيعة الدور المناط بكل من الملك والخليفة، بالرغم من أن الخلافة لا تختلف عن الملك من حيث الحاجة إليهما للاجتماع الإنساني، إلا أن الخلافة توفر أسباباً للعدل والحق في التعامل لا يوفره الملك في الظروف الطبيعية، لأن «أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته» (ص٣٣٦).

وتوفر الخلافة نفس الوازع الذي يوفره الملك، لأن الاجتماع الإنساني يولد حالات من التنافس والتنازع والتقاتل، تستدعي أن يكون هناك وازع قاهر، والوازع القاهر يختلف عن العصبية القاهرة؛ لأن العصبية القاهرة عصبية مطالبة، أداتها القوة والسيطرة والتغلب، أما الوازع القاهر فهو قوة السلطة التي تحمى بها الحقوق، وهي «قوة عادلة» في أغلب الأحيان، إذا تقيدت بمقتضى الشرع، ولو انتفى «الوازع القاهر» ضعفت الدولة، وتساقطت الحقوق، وساد الظلم، لأن من أهم مبررات الدولة أن تقوم بحماية الحقوق وإقامة العدل.

الخلافة بين الإدراك العقلي والشرعي:

يؤكد ابن خلدون أن الخلافة واجبة، كما هو الشأن بالنسبة للملك، فالملك تفرضه ضرورة الاجتماع الإنساني، وهو منصب طبيعي للإنسان، لأن البشر لا تستقر حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم، وإذا اجتمعوا اختلفوا لما في طبيعتهم من الظلم والعدوان، ومدافعة القوي للضعيف، وممانعته بمقتضى الغضب والأنفة، فيقع التنازع «واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم».

وكذلك الخلافة فهي توجد الوازع الذي يوجده الملك، لمنع التنازع، إلا أن ذلك الوجوب، وهو أمر لا خلاف فيه عند جمهور العلماء، قد يكون شرعياً أو عقلياً، فمن العلماء مَنْ اعتبر أن الوجوب عقلي، وأن مدرك الوجوب هو العقل، وأن الاجماع هو قضاء بحكم العقل، لضرورة

الاجتماع الإنساني ؛ لأن البشر يستحيل عليهم أن يعيشوا منفردين، ولو اجتمعوا لأدى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر.

ويرد ابن خلدون على هذا الرأي، ولا يرى أن العقل هو مدرك الوجوب، لأن العقل قد يتصور أحياناً أن ذلك الوازع يمكن أن يتحقق عن طريق سطوة الملك وقهر أهل الشوكة، ولا حاجة عندئذ إلى الخلافة، للاستغناء بسطوة الملك عن سطوة الخلافة، وقد تكون سطوة الملك أكثر قوة وإيلاماً مما يجعل وازع الملك أكثر إيجابية، لأنه لا يتقيد بما تتقيد به الخلافة من قيود الدين وأخلاقياته.

ويعتبر ابن خلدون أن الشرع هو مدرك وجوب الخلافة، وادعى الإجماع على ذلك، ثم قال: «وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل»، ولا أدري هل يمكن تصور الإجماع مع وجود بعض المخالفين لذلك الإجماع، ولعله يقصد إجماع الصحابة والتابعين، عندما بايعوا أبا بكر للخلافة، ثم مبايعة الخلفاء من بعد، وهذا لا ينفي أن يكون مدرك ذلك العقل والشرع معاً، لأن الشرع ينبني غالباً على ما يقره العقل ويرى ضرورته.

وليس هناك من نتيجة مباشرة لذلك الخلاف، من حيث البحث عن مدرك الوجوب، هل هو العقل أو الشرع، إذ من المؤكد أن الغاية هي إيجاد السلطة القاهرة، التي تحمي الحق وتقيم العدل، سواء سميت تلك السلطة بالملك أو بالخلافة، إذ كل منهما يُباشر ذلك الدور، إلّا أن الملك قد يكون غير مقيد بما يتقيد به الخليفة، وكلمة **«الخلافة» معبرة ـ كما قلنا ـ عن معنى الاقتداء، والاقتداء هو تحديد وتقييد**، ولهذا فإننا قد نتصور الظلم والقسوة من الملك ولا نتصور ذلك من الخليفة، أو الإمام، فإن بدر ذلك من الخليفة كان ملكاً، ولم يكن خليفة.

وقال ابن خلدون في ذلك:

«واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حَظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محْظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك، فإذن إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين» (ص٣٤١).

معيار الشرع في الحكم على الملك والخلافة:

وهذا التوضيح يفسر أسباب ذم الشرع للملك، وهو ذم لما كان واقعاً ومتعارفاً وسائداً من اقتران الملك ببعض المفاسد الناشئة عن القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا يمكننا افتراض حتمية هذه المفاسد بالملك، إذ من المتصور أحياناً أن يكون الملك مقترناً بالعدل والاستقامة وحماية الحق

وسيادة الفضيلة، لأن الربط بين الملك والمفاسد هو ربط معتمد على ما كان واقعاً في الأغلب، وليس ربطاً متلازماً وحتمياً، لأن الملك لا يمكن اعتباره مصدراً للمفاسد، ومؤدياً إليها، في جميع الأحوال، وبخاصة عندما يكون على رأس الملك حاكم متمكن من معرفة الحقوق، بصير بأهمية الفضائل، متحكم في شؤونه، متابع لكل الانحرافات والمظالم، مضيق الخناق على كل مَنْ تسول له نفسه ارتكاب مظلمة، وقد شهد تاريخنا كثيراً من الوقائع التاريخية التي كان بعض الملوك يقدمون أمثلة حية ونادرة وعظيمة من استقامة السلوك، وحماية الحقوق، ومحاربة المظالم، ومتابعة المفسدين والمنحرفين.

وفي الوقت نفسه فإننا نجد أن بعض الخلفاء قد اقترنت فترة حياتهم بكثرة الفساد والمظالم، وضياع الحقوق، وبروز كل مظاهر التخلف، والانحلال الأخلاقي، وتراجع قيم الفضيلة في ميدان التعامل، مما يؤكد أن كلاً من الملك والخلافة يوفر أسباباً للاستقامة والانحراف متساوية من حيث أن كلاً من الخليفة والملك يمارس صلاحيات متساوية إلاّ أن الخلافة في أصل تكوينها ونشأتها توجد من القيود الداخلية والخارجية، ما يجعل الخليفة في ظل الرقابة الفعلية التي يمارسها أهل الاختيار أقل قدرة على الانحراف، وأقرب إلى الاستقامة.

وفي النهاية يبقى الحكم لطبيعة كل من الخلافة والملك، إذ لا يمكن المقارنة إلا من خلال استقراء المواقف، ومفاضلتها بمعيار الحق والفضيلة، والنظام الأقرب إلى الحق والفضيلة هو الأقرب إلى السداد والصلاح والقبول، وهو في الوقت نفسه أقرب إلى الشرع، ومعبر عن أهداف الشريعة في حماية الحقوق الإنسانية والفضائل البشرية.

ويجب أن نذكر وأن نعترف بأن الدين يوجد ظروفاً لاستقامة الحكم، واستقامة الحاكم لا يوفرها القانون أو العُرف، لأن قيم الدين في أساسها منضبطة لا تتحكم في معانيها معايير وقتية، ومن اليسير كشف كل انحراف في تفسير تلك المعايير، وإعادة تلك القيم إلى أصالتها، بخلاف قيم الأخلاق المنفصلة عن الدين فإن من اليسير التحكم في تلك القيم، وإبعادها عن أصالتها، وإضعاف أصالتها في النفس، وتشويه صورتها، عن طريق تعويد الناس على قيم منحرفة، قد تصبح مع استمرار إيلافها والتعود عليها قيماً مقبولة، لا تعارضها أخلاق المجتمع، ولا تنفر منها الطباع.

والمذموم في نظر الشرع ليس هو الخلافة أو الملك، وإنما المذموم ما يقترن بالحكم عادة من انحراف وفساد وضياع للحقوق، وانصراف عن قيم الفضيلة، والحكم الذي يوفر هذه الأوصاف المذمومة يعتبر حكماً مذموماً، يرفضه الشرع، ويأباه، والحكم الذي يوفر قيم العدل والفضيلة

والحق ويرعى الحقوق الإنسانية للمواطن، ويحترم القيم الأخلاقية لا يمكن إلا أن يكون حكماً في موطن الثناء عليه، والاعتراف بفضله، وإثابة صاحبه من الأجر ما هو جدير به، لأن مقصود الشـرع ليس مرتبطاً بالأشكال والألفاظ والمظاهر، وإنما مقصوده أن يكون الحكم أداة لاستقامة المجتمع وسيادة قيم العدل والفضيلة فيه.

المبحث الثاني

معيار التفرقة بين الخلافة والملك

ليس الاختلاف بين الخلافة والملك اختلاف لفظ لغوي، وإنما هو اختلاف أساسي وحقيقي، إذ من المؤكد أن الخلافة تعني شيئاً آخر غير الملك، من حيث النشأة وطبيعة النظام وهوية ذلك النظام، ومدى خضوع ذلك النظام لما تقتضيه الخلافة من دلالات ومبادىء.

فقد نجد في الأنظمة الملكية ما هو صحيح وفاسد، وقد نجد في الخلافة التاريخية التي نعرفها من خلال ما نقله إلينا الرواة والمؤرخون ما هو صحيح وما هو فاسد، ولا نستطيع أن نرجح الخلافة على الملك لمجرد وجود تسمية قد تكون في معظم الأحيان فاقدة لأية دلالة تربط تلك الخلافة بالمفهوم الحقيقي للخلافة الإسلامية.

وقد يقترن الملك ببعض المظاهر الإيجابية التي قد تكون منسجمة مع مفهوم الخلافة، ولهذا فإننا لا نستطيع الحكم على النظام من خلال تسمية لفظية قد تفقد معناها في كل ظاهرة من ظواهر النظام القائم، فالخلافة الإسلامية بمفهومها الأسمى والأمثل ليست هي نظام الملك بمفهومه التاريخي، والخلافة التاريخية التي نعرفها ونقرأ عنها خلال الحقب التاريخية المتوالية ليست هي الخلافة الإسلامية بمفهومها الأمثل، وهي شكل من أشكال الملك، تحمل كل خصائص الملك، الإيجابية والسلبية، وتحتفظ بكلمة «الخلافة» كمظهر إسلامي معبر عن إسلامية النظام، وهويته وانتمائه.

ومما لا شك فيه أن معظم أنظمة الخلافة التاريخية إذا استثنينا عصر الخلفاء الراشدين هي أقرب إلى أنظمة الملك من أنظمة الخلافة، وتحمل من خصائص الملك أكثر مما تحمل من خصائص الخلافة، ولهذا فإننا عندما نتحدث عن الخلافة الإسلامية لا نقصد الخلافة التاريخية التي ندين الكثير مما حملته من سلبيات، وما تضمنته من مظالم قد تكون مناقضة كل المناقضة لطبيعة الحكم الإسلامي الذي ترمز إليه الخلافة الإسلامية.

ولا أظن أن الخلافة الأموية أو العباسية أو العثمانية تختلف عن أنظمة الملك من حيث طبيعة النظام، وهو ملك يعتمد على العصبية الغالبة، ويحمل نفس الخصائص من حيث نشأة الملك

وقيامـه ومقـوماته كما أنه يحمل نفس السمات العامة التي تبرز في أنظمة الملك، إلا أن الميزة الوحيدة للخلافة ولو كانت رمزية، وبعيدة عن روح الخلافة الحقيقية هي أن نظام الخلافة لا يمكن أن يكون على نقيض مع الإسلام، لأن هوية الحكم هي الإسلام، ومن أهم واجبات الخليفة حماية الدين، وسياسة الدنيا به.

«وحقيقة الخلافة ـ كما يقول ابن خلدون ـ نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمـور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري» (ص٣٣٦).

أسباب ذم الملك:

خصص ابن خلدون فصلاً خاصاً للحديث عن انقلاب الخلافة إلى الملك، ذلك أن الملك يعتبـر غاية طبيعية للعصبية، والعصبية ضرورية في كل أمـر يحمـل عليه الجمهور، لأن فقدان العصبية يضعف ذلك الأمر، ويجعله في موطن الإهمال، إذ لا يمكن حمل الناس على شيء ما إلا بقوة العصبية، وليس بقوة الأمر، وهي بهذا الاعتبار ضرورية.

وإذا كان الإسلام قد ذم العصبية والملك، وأوضح أخطارهما، فإنه لم يقصد طبيعة العصبية وذات الملك، وإنما قصد ما تؤدي إليه العصبية من تناصر في الباطل، وتلاحم في مواجهة الحق، وإيجـاد روابط قوة لا ترضخ لحكم الشرع، وأما الملك فإن ذم الإسلام له لا ينطلق من منطلق ضرورة إهماله والتنكر لأهميته، وإنما ينطلق من منطلق ما يرافق الملك من فساد وإسراف وتنكب عن جادة الحق.

ويعبر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله:

«وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعـطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة... فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحاً وهو من شمائله صلى الله عليه وسلم، وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبـطالهـا بالكلية، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أُبيح له باشتماله على المصالح، ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الالهية» (ص٣٥٩).

وينطبق هذا على ذم الشارع للعصبية. «فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية» (ص٣٥٩).

وينطبق الأمر على الملك أيضاً «لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وحمل الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه، فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً» (ص٣٦٠).

وهكذا تبرز معاني الخلافة والملك والعصبية في إطار ما يرافقها من مظاهر، فالخلافة محمودة إذا كانت مستجمعة لمعاني الخلافة، مؤدية أهدافها، معمقة معاني الدين وقيمه، منتصرة للحق والفضيلة، رافعة لواء العدل والحرية وكرامة الإنسان، تلك خلافة لا يمكن إنكار آثارها الإيجابية، أما الخلافة التي تحمل خصائص مغايرة لهذه الخصائص، متجاهلة قيم الدين، متحدية مشاعر المواطن، متنكرة لأبسط حقوق الإنسان، فهي خلافة اسمية، تحمل من الخلافة لفظها، وهي ليست مقصودة للشارع ولا محمودة ولا مطلوبة.

والملك الذي ذمه الشرع هو الملك الذي يحمل ملامح الظلم والفساد والتنكر لقيم الفضيلة، وإهدار حقوق الإنسان، وتجاهل قيم العدالة، وذلك الملك لا يمكن إلا أن يكون مذموماً من الشرع ومن المجتمع، أما الملك الذي يحمل خصائص الفضيلة، يحمي حرية الإنسان، ويصون قيم الدين، ويرفع لواء العدل، ويحارب الظلم والرذيلة، ويدعو إلى الأخلاق وسيادة الحق، فهذا ملك محمود ومقصود، لأن الذم لم يوجه ـ كما قلنا ـ إلى اسم الملك وإنما هو موجه إلى خصائص سلبية إذا انتفت انتفى معها الحكم.

أهمية النظرة الواقعية والموضوعية:

وفي ظل هذا المفهوم يمكننا صياغة فكر يتميز بالوضوح والواقعية، نحكم من خلاله على الأشياء من خلال آثارها وحقيقتها، لا من خلال ألفاظها الظاهرة، وليست الخلافة الظالمة بأفضل من الملك العدل، لأن الظلم لا يمكن أن يكون أفضل من العدل، والرذيلة لا يمكن أن تكون أفضل من الفضيلة.

وأعتقد أننا بحاجة إلى إعادة النظر في كثير من المواقف التاريخية، والمواقف الفكرية، لكي يكون حكمنا على الأشياء متسماً بسمة الموضوعية الملتزمة بحقيقة الأشياء، كما هي في ذاتها، لا فيما يحيط بها من مؤثرات، قد تشوه أحياناً الحقيقة المبتغاة، وقراءة التاريخ من جديد سوف

تمكننا من إعادة الحكم على الأشياء والمواقف، وإننا لنخرج على وجه التأكيد بمعطيات جديدة، قد تكون أساساً صالحاً لفكر علمي يتسم بالواقعية، معبر كل التعبير عن سمو النظرة الإنسانية، في استنطاق الحقائق التي تغلفها أحياناً المظاهر الخادعة.

ولسنا في هذا الموقف بصدد الإدانة للتاريخ أو الدعوة إلى التشكيك فيه، وإنما نستهدف أولاً وأخيراً أن يكون التاريخ معبراً عن الحقيقة، وأن تكون الحقيقة عارية عن كل زيف، لكي نتمكن من معرفة الأشياء.

وتلك مهمة ليست يسيرة، ولا أظن أن جيلنا ـ وهو جيل يملك من أدوات الوعي ما يؤهله للتفكير ـ يرفض هذه النظرة، أو يختلف حول ما يمكن أن يخلفه هذا المنهج من نتائج إيجابية، قد نتمكن من خلالها من أن نعمق فهمنا لحقائق الإسلام، ولأصالة فكره، ولعمق منطلقاته.

ويكفينا للتدليل على هذه النظرة الموضوعية أن نورد القصة التاريخية المشهورة عندما لقي عمر بن الخطاب معاوية عند قدومه إلى الشام، وجده في أبهة الملك ومظاهره، فاستنكر ذلك وقال له:

ـ أكسروية يا معاوية؟

ـ أجاب معاوية: يا أمير المؤمنين، أنا في ثغر تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة.

وسكت عمر، ولم يخطئه، ولعله اقتنع بأن ذلك المظهر الملكي ليس مظهراً يراد به التشبه بملك كسرى وقيصر، وإنما المراد به التمكن من تحقيق مقاصد شرعية معترف بها للدفاع عن الإسلام، «وعمر» لم يرفض ولا يمكن أن يرفض أي مظهر يسهم في إبراز عظمة الإسلام، ويساعد على انتصار دعوته، وليست العبرة في المظهر، ولو كانت في المظهر فقط لأنكر عليه ما وجده، وهو في موقف المتمكن من تغيير الانحراف.

والإسلام في حقيقته لا يرفض ما تتطلع إليه النفس من التمتع بمباهج الحياة، ولا يتنكر لطبيعة النفس، ولا ينكر الاعتراف بالغرائز الفطرية التي أودعها الله في طبيعة الإنسان، ولكنه يرفض أن تكون تلك المطالب مما يتجاوز حدود الاعتدال، وعندئذ تكون مظهراً من مظاهر المرض النفسي المؤدي إلى الانحلال والضعف والشيخوخة، سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للأمة أو بالنسبة للدولة.

وابن خلدون لا ينكر هذه الحقيقة، ولا يرى فيما تتطلع إليه النفس ما يناقض الكمال، ذلك أن من الكمال أن تكون النفس كاملة التكوين، سليمة العواطف، تتطلع لما تتطلع إليه النفوس، وتأبى ما تأباه مما يقدح في سلامة الخلق واستقامة الطبع.

وفي هذا الإطـار لا يذم الإسـلام الملك الذي يحمل راية العدل، ويحمي قيم الأخلاق، ويدافع عن قيم الدين، وإنما يذم ما يناقض هذه المظاهر، من ظلم وفساد وانحراف وميوعة، وأظن أن هذه هي الغاية من مدح الخلافة وذم الملك، لمظنة الاستقامة في الخلافة ومظنة الفساد في الملك، فإن انقلبت الآية، وأصبح الملك مظنة الاستقامة، فلا داعي عندئذ لذم الملك، لأن الذم ليس موجهاً إلى المظهر، وإنما هو موجه إلى خصائص الفساد، وحيثما كانت تلك الخصائص كان الذم قائماً ومراداً. . «فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً» (ص٣٦٠).

انقلاب الخلافة إلى الملك:

لم تستطع تلك الصورة النقية الصافية التي بدأت بها الخلافة الإسلامية أن تحافظ على ذلك النقاء والصفاء، فالخلافة في العصر الأول كانت خلافة حقيقية، تحمل كل خصائص الخلافة، من حيث اختيار الخليفـة وسياستـه، وسلوكه، وانصرافه عن الترف وزهده في أموال بيت المال ومحاسبته لنفسه ولولاته على الأمصار عن كل ما يصدر عنهم من تجاوزات، وتمثله لقيم الإسلام في الحكم، وحرصه على التقيد بما جاء به الإسلام من تعاليم.

وهذه الصورة الجميلة الرائعة المعبرة لا يمكن أن تحافظ على ذلك الجمال والبهاء في ظل ظروف جديدة، فرضت نفسهـا على المجتمـع الإسلامي، وجعلت من ذلك المجتمع مجتمعاً جديداً، فقد الكثير من خصائصه الأولى، فقد الإخلاص والرغبة في التضحية، وتقلصت لديه قيم الخير والفضيلة، ونمت في نفس الوقت جذور جديدة ما نمت في أعماق نفس إلا أفسدت تكوينها، ولا برزت في مجتمع إلا أضعفت من قدراته، وشلت قواه، وانحرفت به عن خط الاستقامة.

لم تستطع الخلافة الأموية أن تحافظ على ذلك النقاء والصفاء والبهاء لمفهوم الخلافة، لأن المجتمـع الإسـلامي قد بعـد قليلاً أو كثيراً عن صورتـه الأولى، ولا بد أن يفـرز قيمـاً جديدة واستعدادات نفسية مغايرة لتلك التي كانت غالبة في عصر الراشدين.

ولسنا في موطن المحاكمة لما جرى من خلاف بين علي ومعاوية إلا أن ذلك الخلاف كان معبراً أصدق تعبير عن استعدادات جديدة، أدت فيما بعد إلى انقلاب الخلافة إلى الملك، وهو ملك حقيقي لا يحمل من خصائص الخلافة إلا القليل، وأهم مظاهر الملك بروز عصبية غالبة، أسهمت في دعم الملك، وضيقت الخناق على الآخرين ممن كانوا لا يقلون أهمية عن الأمويين، في تاريخ الإسلام، ولهذا برزت الخلافات الداخلية قوية مغالبة الأمويين ومنافسة لهم، ومحرضة على الثورة عليهم، وانطلقت من الحجاز من أبناء وأحفاد ذلك الجيل الذي نشر الإسلام وضحى في سبيل ذلك.

وكان الأمويون الأوائل أكثر استقامة ممن جاء بعدهم، وأقرب إلى الخلافة من الملك، لقرب عهدهم بعصر الخلافة الراشدية، وكانوا كلما ابتعدوا زماناً عن ذلك العهد ابتعدوا سلوكاً ومنهجاً عنه، حتى أصبحت الخلافة ملكاً، يحمل خصائص الملك، من الترف والفساد والفرقة.

«ثم جاء خلفهم، واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري العقد فيها واعتماد الحق في مذاهبها، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم وولي رجالها الأمر فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً، فتأذن الله بحربهم، وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه» (ص٣٦٦).

معيار التفرقة بين الخلافة والملك هو الوازع الديني:

أشار ابن خلدون إلى معيار دقيق يصلح أن يكون معياراً للتفرقة بين الخلافة والملك وهو «الوازع»، وقد أشار ابن خلدون إلى الوازع أكثر من مرة في مواطن كثيرة، واعتبر «الوازع» من أهم مبررات الملك، لأنه ضروري للاجتماع الإنساني، ولا بد منه لحمل الناس على الخضوع لسلطة قاهرة، تمنع التنازع، وتوقف التقاتل، «والوازع» هو السلطة القاهرة.

وفي مجال التفريق بين الملك والخلافة أشار ابن خلدون إلى «الوازع»، من منظور آخر، واعتبر أن الخلافة توفر الوازع الذاتي، الذي يعتبر الدين مصدره الرئيسي، أما الوازع، الذي يوفره الملك فهو وازع السلطة القاهرة. وتلك السلطة هي العصبية والسيف.

والخلافة في ظل هذا المعنى توفر أسباباً للاستقرار لا يوفره الملك، لأن مظاهر الاستقرار أن يكون «الوازع» ذاتياً نفسياً يعمقه الدين وينميه، وهذا الوازع لا تتوقف آثاره عند حدود القهر أو الإقناع، وإنما تتجاوزه لتكوين خصائص ذاتية في الإنسان، يرفض من خلالها الرذيلة والغش والخديعة والخيانة والكذب والظلم، لأن الوازع الذاتي يحاسب صاحبه على كل ما يصدر عنه من أخطاء وتجاوزات، قد لا تتوقف تلك المحاسبة عند حدود المحاسبة على الأفعال الظاهرة، وإنما تتعداها إلى محاسبة النفس على كل ما ينافي الكمال، ولو عن طريق خواطر النفس.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل واحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم

دون الكافة» (ص٣٦٨).

«فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً» (ص٣٦٩).

أثر التربية في تكوين الوازع الديني:

وهذا المعيار دقيق وصحيح، ذلك أن الوازع الديني قد يبرز في ظل الخلافة الإسلامية قوياً، وقد يضعف أحياناً عندما يضعف أثر الدين في النفوس، إلا أنه لا يمكن أن يذهب بالكلية، وأحياناً نجد هذا الوازع الديني لدى بعض الملوك ممن تأثروا بالتربية الإسلامية، وتركت تلك التربية أثراً في نفوسهم وسلوكهم، والمسلم بشكل عام لا يمكن أن يتجاهل أثر الوازع الديني في سلوكه وفكره، سواء كان خليفة أو ملكاً أو فرداً عادياً، فالوازع هو الأثر المباشر للتربية الدينية في النفس البشرية، وهو أثر إيجابي لا يمكن التقليل من أهميته، لارتباط أنواع السلوك به.

وكلما ضعف الوازع الديني في النفس كان الحكم أقرب إلى الملك من الخلافة، لأن الخلافة لا يمكن تصورها في ظل انعدام الوازع الديني، والوازع الديني يتنافى مع العصبية القاهرة لأن العصبية تقوم على أساس القهر والتغلب، والملك غاية العصبية، أما الخلافة فتقوم على أساس الوازع الديني، وهو وازع داخلي اختياري، ينطلق من الرغبة في فعل الخير واجتناب الشر، لأن الخير مطلوب لذاته، والشر مذموم، ولا يمكن للعاقل أن يتجاهل هذه الحقيقة الأخلاقية.

ويبدو أن ابن خلدون كان يركز على العصبية في مجال الحديث عن الملك، ويشير إلى القوة القاهرة، وأحياناً يقع الالتباس عنده بين الخلافة والملك، وأحياناً يفصل بينهما بالعصبية والتغلب.

ويقول في ذلك:

«ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبدالملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء» (ص٣٦٩).

المبحث الثالث

الترف وأثره في الملك

يرتبط وجود الدولة عند ابن خلدون بوجود العوامل المؤثرة في تكوينها واستمرارها، وهي عوامل ذات طبيعية مادية يعقلها الإنسان ويدركها، إذا توافرت تلك العوامل أدت إلى نشوء الدولة وقيام الملك، وإذا ضعفت تلك العوامل ضعفت تلك الدولة، وانهار ذلك الملك.

وابن خلدون في هذا المنهج يطرح رؤيته التاريخية ويضع قوانينه الثابتة التي استمدها من قراءاته للتاريخ وتتبعه لأحداثه ورواياته، ذلك أن ابن خلدون انطلق في توضيح آرائه في تكوين الدولة والملك من منطلق التاريخ، واعتبر العصبية المولدة لعوامل الالتحام والتناصر أداة للتغلب، ومظهراً من مظاهر القوة، والقوة هي أداة التغلب، والتغلب لا بد من أن يقود إلى مزيد من المطالبة، إلى أن يصل إلى الملك، وهي الغاية التي تجري إليها العصبية «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» «والتغلب الملكي غاية للعصبية» «صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها» «العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة».

الترف من أهم عوائق الملك:

ومن أهم عوائق الملك عند ابن خلدون الترف والانغماس في النعيم، لأن العصبية الغالبة تشارك في النعيم بمقدار ما حققته من ملك، وتنتقل تلك العصبية التي كانت قوية البأس متلاحمة متعاضدة، من حياة البداوة القاسية التي تألف حياة التقشف وشظف العيش، والشجاعة إلى حياة الحضارة، في المدن والأمصار، في حراسة الجند، وفي القصور التي توفر حياة جديدة، تقوم على أساس «رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية»، ويفاخر أهل العصبية والملك «غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة، وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه» (ص٢٩٥).

وإن جميع الأوصاف التي اعتبرها ابن خلدون أساسية لتأسيس الدول والممالك تقوم على أساس ينافي النعيم والدعة والسكون والترف، فالبداوة التي تعتبر المنطلق الأول والأساس لقيام الدول لا يمكن أن تكون قوية موصلة إلى الملك إلا بالعصبية القوية المتلاحمة المتعاضدة.

وكلما كانت البداوة موغلة في التوحش، بعيدة عن العمران، نائية عن الأمصار، كانت أقرب إلى الشجاعة والقوة والصبر واحتمال الشدائد، مما يجعلها مؤهلة بحكم تلك الطبائع والسجايا للتغلب والمطالبة بمزيد من السلطة والحكم، متوسعة في ذلك على حساب العصبيات الضعيفة التي لا تملك خياراً سوى الانضمام إلى العصبية الغالبة التي تتطلع إلى غايتها البعيدة وهي الملك.

غير أن الملك يعتبر من أهم عوامل تفتيت العصبيات، ذلك أن طبائع الملك تتناقض كلياً مع الطبيعة البدوية التي كانت لأهل العصبيات، وأبرز ما يدخل على حياة الملوك أنهم ينتقلون من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، ففي الوقت الذي يكتفي أهل البداوة بالضروري من مطالب الحياة والخشن من وسائل العيش، فإن أهل الحضارة يتطلعون إلى الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، «ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها، ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة» (ص٢١٤).

وسكان الحضر لا يتطلعون إلى حياة البداوة، ومن الصعب على أي حضري يعيش في الأمصار أن يألف بسهولة حياة البادية، أو يختار تلك الحياة لنفسه أو لأسرته، ما لم تكن هناك ظروف خاصة تدفعه لذلك، ذلك لأن «البدو أصل للحضر ومتقدم عليه، وإنّا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر» (ص٢١٤).

والتعود على حياة المدن وما يرافقها من الترف والنعيم والتأنق في الملابس والمباني، والاطمئنان إلى حياة الدعة والقنوع بما حصل عليه من نعمة وفضل، كل ذلك يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة، «ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض، وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلاً عن الملك» (ص٢٤٧).

«والترف» الذي يتحدث عنه ابن خلدون مرافق لحياة التحضر، وهو ضروري وملازم لتلك الحياة، لأن الإنسان بطبيعته يأنس إلى النعيم ويتطلع إلى الدعة ولا يرفض حياة الترف؛ لأن ذلك مما تتشوف إليه النفس وتسعى له، وهذه هي دورة الحياة، الدائمة والمستمرة، من البداوة إلى الحضارة، ومن الأصل إلى الفرع، ومن العصبية إلى الملك، ومن الملك إلى الهرم والشيخوخة، ويطول ذلك الملك بمقدار ما يحافظ الفرد صاحب العصبية والملك على خصائص البداوة في

طبـاعه وسلوكه وحياته، من الشجاعة والبسالة والتحمل والحذر والاعتماد على النفس، ويقترب الملك من الهرم بمقدار ما يقترب القائمون به من حياة التحضر، ويبتعدون عن حياة البداوة ذات الخصائص المتميزة.

من طبائع الملك الدعة والسكون:

يخصص ابن خلدون فصلاً خاصاً للحديث عن «أن من طبيعة الملك الدعة والسكون» ويرى «أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها، قال الشاعر:

عجبت لسعي الـدهـر بيني وبينهـا فلمـا انقضى ما بيننـا سكن الـدهـر

فإذا حصـل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والـدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور ويجـرون المياه، ويغـرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره» (ص٢٤٦).

ونـلاحظ من النص الـذي أورده ابن خلدون ذلك التناقض بين الأهداف الأولى والأهداف الثانية، بين المطالبة والاستعداد النفسي لتلك المطالبة، وما يجب أن يتوفر فيها من تهيئة سلوكية خاصـة تسـاعـد على تحقيق النصـر وتمكن لأصحـاب العصبية من الملك، وبين حياة الـدعة والسكون، والانصراف إلى تحصيل ثمرات الملك في المباني والمساكن، وبناء القصور وغرس الرياض وإيثار الراحة، والتأنق في الحياة، وتعود ذلك الأسلوب في الحياة، وتربية أجيال متراخية مستسلمـة، تألف التـرف وتتـطبـع بخصاله، ويتزايد ذلك وفقاً لقوانين الحياة، وتشوف الإنسان باستمرار إلى المزيد من الترف والنعيم إلى أن يتأذن الله بأمره.

ويؤكد هذه الظاهرة في فصل آخر يخصصه للحديث عن أن من طبيعة الملك الترف فيقول: «وذلـك أن الأمـة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهـل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم، في أكل الطيب ولبس الأنيق. . . إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها، سنة الله في خلقه» (ص٢٩٥).

وابن خلدون في هذا لا يضرب رجماً بالغيب، ولا يعتمد على التنبؤ وعلم النجوم، وإنما يدرس التاريخ ويضع قوانينه، وإذا كانت مهمة التاريخ «أن توقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم» فإن الغاية من دراسة ذلك «**حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا**» (ص١٢).

ولا بد في هذه الحالة من تحكيم «**أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني**» لكي يتمكن الباحث من تجنب «**العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق**».

ولا أعتقد أن ما يقوله ابن خلدون مما يرفضه المنطق أو يأباه العقل، أو يتناقض مع التاريخ، إذ من المؤكد أننا من خلال تتبعنا العام والسريع لأحداث التاريخ، وبخاصة ذلك التاريخ الذي ننتمي إليه وينتمي إلينا، ندرك بطريقة يقينية دقة الرصد الذي قام به ابن خلدون لتلك الظواهر الاجتماعية، وكأنه يسجل ذلك من خلال جهاز تصوير، يلتقط المشاهد المتماثلة، ثم يدرسها ويحللها، ويستخرج منها قانونه الاجتماعي المطرد، وقد يؤخذ عليه أحياناً أنه يلتقط أحداث عصره، ويسجلها، ويعتبرها قانوناً عاماً، إلا أن عصره لا يمكن اعتباره خارجاً عن نطاق التاريخ، فهو جزء من ذلك التاريخ، وهو حلقة من تلك الحلقات المتتابعة، ولعلها أقرب الحلقات شبهاً بما نعيشه اليوم من أحداث، فعصره كان يمثل مرحلة انقسام وتمزق، مرحلة غروب وانحدار، مرحلة انهيار امبراطوريات وممالك، في المشرق والمغرب، ومرحلة غروب شمس الحضارة العربية والإسلامية في بلاد الأندلس.

الترف مفسد للخلق:

ولا يتوقف ابن خلدون في دراسته لأثر الترف في سقوط الملك وهرم الدولة على جانب العصبية وانصراف أصحابها إلى الدعة والسكون وإيلاف حياة النعيم، وإنما يطرح أثر الترف في إفساد الخلق، ويرى أن النفس يفسدها الترف، وتضعف خلال الخير فيها، والتي كانت من أهم عوامل بناء الدولة والملك.

ويعبر عن ذلك بقوله:

«فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها، كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادىء العطب، وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم

إلى أن يقضى عليها» (ص٢٩٩).

وابن خلدون في هذا المنهج التحليلي لأثر الترف في إفساد الأخلاق، يحاول أن يكون منسجماً مع منهجه العام الذي قرره في بداية مقدمته، عندما تحدث عن أثر العوامل الجغرافية في أخلاق الإنسان ومزاجه من حيث الاعتدال والتوسط، وتأثير الهواء في أخلاق البشر، من حيث الخفة والطيش وكثرة الطرب، وتفسيره لذلك «أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه» (ص١٤٨)، كما تحدث في الباب نفسه عن «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم» (ص١٥١).

ويرى ابن خلدون أن أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم» (ص١٥١).

أهمية الربط بين الأخلاق ووسائل العيش:

وهذا الربط بين الأخلاق والعيش الذي قرره ابن خلدون في البداية يحاول تطبيقه عند دراسته لأثر الترف في إضعاف الدول والممالك، لأن الترف يفسد الأخلاق، وأهل القفار أبعد عن الانحراف، لطبيعة الحياة التي يحيونها، فإذا تغيرت تلك الحياة من بداوة إلى حضارة ومن شظف العيش إلى النعيم والترف، أصبحوا أكثر استعداداً للانحراف، وأكثر قبولاً لألوان الشر، فتضعف لديهم خلال الخير التي أسهمت في بناء دولتهم وتدعيم عصبيتهم.

وأكثر من هذا فإن ابن خلدون يرى أن أثر الخصب في البدن يظهر في حال رجال الدين المنقطعين للعبادة، «فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب» (ص١٥٤).

وهذه الأمثلة تؤكد نظرة ابن خلدون الشمولية، التي ينظر إلى السلوك العام الخارجي من خلال مكوناته النفسية، والمؤثرات الداخلية والخارجية التي تحدد إطاره وترسم استعداده، والأخلاق هي نتاج تلك العوامل التي تؤثر في تحديد ميول الأفراد واستعداداتهم.

والانتقال من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، ومن حياة المطالبة والتغلب إلى حياة الدعة والسكوك والنعيم، ومن حياة القفار والصحارى إلى حياة القصور والأمصار والأسوار، كل ذلك ينعكس أثره على النفس البشرية، وقد لا يبرز ذلك بالنسبة للجيل الأول الذي عاش حياة البداوة

والذي يحتفظ بقدر غير يسير من خصائصه ومكوناته وطبائعه وسجاياه، وهذا الجيل لا خشية منه، لأنه جيل علمته التجربة، وصقلته الأيام، وهذبته المحن، أما الجيل الثاني الذي التقى بالجيل الأول، وسمع منه قيمه وفكره، ورأى بعض مظاهر من بسالته وشجاعته وأخلاقه، فإنه لا يضره الترف كثيراً، لأنـه يظل جيلاً قريب الصلة بخشونة التكوين، وبسالة المواقف، ولا بد أن تستيقظ في أعماقه في لحظة ما صيحة التصحيح منادية له بأن يصحو لنفسه، وأن يخط سجله، لكي يكون جديراً بالشـرف المنـاط به، «وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته» (ص٣٠٢).

أعمار الدولة كالأشخاص

وبناء على هذا، يرى ابن خلدون أن للدولة أعماراً كما للأشخاص، وأن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء من أربعة أجيال متلاحقة، ثم تنتقل الدولة إلى مرحلة الهرم، وأسباب ذلك الهرم هو الترف والراحة، لأن الجيل المترف لا يمكن له أن يدافع عن قوة الدولة وسلطانها، لأنه ألف حياة النعيم والسكون، ولم يعد مؤهلاً للتضحية، وعندئذ يضطر صاحب العصبية الذي أُنيط به الأمر إلى أن يستعين بالانصار من غير جلدته، من أصحاب الخشونة، فيتخذهم جنداً له، لأنهم أقدر على معـانـاة الشـدائد، وأصبر على الحرب، وعندئذ يتمكن صاحب العصبية بفضل هؤلاء من الاحتفاظ بدولته، ويعتبر هذا الدواء علاجاً لذلك الهرم والشيخوخة، وهذا ما حدث بالنسبة لدولة الترك في المشرق التي استعانت بالموالي من الترك، وأصبحوا من خيرة جندها شجاعة وبسالة، وكذلك بالنسبة لدولة الموحدين بتونس فقد استكثر صاحبها من اتخاذ جنده من زناتة والعرب، مما مكن لتلك الدولة من أن تستمر قوية شابة.

ولا شك أن ابن خلدون يرى أن الفساد الناتج عن الترف والنعيم يعتبر من أهم أسباب هرم الدولة وشيخوختها، لأن عصبية الدولة في ظل الترف والتعود على النعيم والتلذذ به تنسي خطورة ما يحيط بالـدولـة من أخطار، ويحسبون أن الملك والسلطة لهم سيظلان إلى الأبد، بحكم ما يسمعونه ممن يحيط بهم من عبارات الثناء والمديح، ثم يفاجؤون بقوة العصبيات الجديدة التي تهـدد سلطانهم، فلا يجـدون في أنفسهم القـدرة على الـدفاع، ولا الأهلية للتضحية، فتسقط دولتهم، ولا بد لهم في هذه الحالة من تجديد هرم تلك الدولة بتوفير الجند المؤهلين للدفاع عن

الدولة، من أصحاب البداوة والخشونة، ممن يملكون القدرة على القتال والصبر على الشدائد.

الأسباب المؤدية إلى هرم الدولة

يفسر ابن خلدون ظاهرة استحكام طبيعة الملك المؤدية إلى الهرم بما يلي:

الأول: أنها تقتضي الانفراد بالمجد، وهذا الانفراد الذي يباشره صاحب العصبية يضعف من تلاحم أهل العصبية، ثم تضعف صلة المنفردين بالمجد بأهل عصبيتهم الذين شاركوهم في صنع المجد والتغلب، حتى تصبح العصبية فيما بعد مفككة ممزقة عاجزة لذهاب بأسسها، وضعف تلاحمها.

الثاني: أن طبيعة الملك تقتضي الترف، وعندئذ تزيد نفقات الدولة على الأعطيات، إلى أن يقصر العطاء عن تلبية عوائد الترف، وتبرز الحاجة ولا يجدون المال لتمويل الجند وللدفاع عن الذات، مما يدفعهم إلى التراخي والاستكانة عن المقاومة والتضحية، ويضطر صاحب الملك إلى زيادة الضرائب التي لا تفي بما تتطلبه أسباب الرفاه من نفقات، مما يؤدي إلى فناء الدولة.

الثالث: «إن طبيعة الملك تقتضي الدعة وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة، شأن العوائد كلها وإيلافها، فتربي أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس» (ص٢٩٩).

ونلاحظ أن ابن خلدون في هذه الأسباب التي رآها من أهم الأسباب المؤدية إلى ضعف الملك ركز على ظاهرة الدول التي عايشها في عصره، ورأى أسباب انهيارها، والدولة في عصر ابن خلدون هي دولة قبلية، تتحكم فيها العصبية القوية الغالبة، وتحميها وتدافع عنها وتضحي في سبيلها، فقد كانت العصبية في عصره هي الجيش في العصر الحديث، فإذا كانت العصبية قوية متلاحمة تحمي الدولة ضد الخارجين عليها استقر النظام، واستتب الأمن، **وأهم ما كان يضعف الدولة في عصره «ظاهرة الترف»، لما تحدثه من انهيارات في النفس البشرية أولاً، ومن استنزاف متواصل لإمكانات الدولة وإضعاف لقدرتها على المقاومة ثانياً، ومن زيادة في الضرائب والمكوس على الناس مما يؤدي إلى ثورتهم على الدولة وتحالفهم مع خصومها من أصحاب العصبيات الأخرى ثالثاً.**

المبحث الرابع

مرحلة الضعف في حياة الدولة

الدولة في نظر «ابن خلدون» هي «الحكم» الذي يباشر السلطة، بصورة فعلية، وقوة الدولة إنمـا يقصد بها قوة الحكم، سواء كانت تلك القوة مرتبطة بشخص الحاكم صاحب العصبية أو مرتبطة بقوة العصبية التي تعتمد عليها الدولة في الدفاع عن نفسها في مواجهة العصبيات المطالبة بالحكم أو المنافسة له.

وينظر «ابن خلدون» إلى الدولة نظرة «شخصية»، وقد تكون ضيقة إلى أبعد الحدود، فالدولة عنده هي العصبية الحاكمة المستبدة بالأمر عن طريق التغلب والقوة، وهذا المفهوم قد يكون هو السائد في عصره، والعصر الذي سبقه أو لحق به، ولا يقصد بالدولة على وجه التأكيد ذلك الكيان الذي يتوارد إلى أذهاننا في هذا العصر، والذي يظل ثابتاً ولو تغيرت الظروف والأحوال، ولا شك أن نظرتنا إلى الدولة تختلف كلياً عن مفهوم الدولة في العصور الماضية، حيث كانت الدولة مرتبطة بالعصبية، ولهـذا تنسب الدولة إلى العصبية الحاكمة المستبدة بالأمر، وسقوط تلك العصبية هو سقوط لتلك الدولة وانهيار لكيانها، وتمزق لأطرافها، ولهذا فإننا نتكلم عن الدولة الأموية والدولة العبـاسية والدولة العثمانية والدولة المرابطية والدولة الموحدية والدولة المرينية والدولة السعدية، وجميع تلك الدول تنسب إلى العصبية التي تحكم تلك الدولة، فإذا ضعفت تلك العصبية وأدى ذلك الضعف إلى استيلاء عصبية جديدة على الحكم أدى ذلك إلى انهيار تلك الدولة، ولا يعني ذلك انهيار الكيان السياسي، وإنما هو انهيار الكيان العصبي، الذي يعتبر العمود الفقري لتلك الدولة، وقد يؤدي ذلك الانهيار إلى انهيار الكيان السياسي كله، وغالباً ما كان ذلك الانهيار تاماً وشـامـلاً، لطبيعـة الـدولـة في تلك العصور، والارتباط الشخصي الذي يربط أطرافها بالسلطة المركزية، ولهذا فقد كانت الدولة تتسع أو تضيق، بحسب قوة العصبية وقدرتها على بسط النفوذ، ومد سيطرتها على الأقاليم المجاورة، وإخضاع العصبيات الأخرى لعصبية الدولة.

هذا الواقع لم يعد قائماً اليوم، لأن الدولة في العصر الحديث هي كيان محدد، من الناحية الجغرافية، لا يمكن تجاوزه بسهولة ويسر، إلا في ظل ظروف استثنائية قاهرة، والدولة المعاصرة

هي دولة مؤسسات، وليست دولة عصبية قبلية، وفي حالة وجود عصبية حاكمة فإنها تحكم لا من خلال قوتها العصبية، ولكن من خلال المؤسسات التي ارتضت ذلك الواقع، واختارته، كأسلوب لتحقيق الاستقرار.

الدولة الجغرافية والدولة العصبية

ويمكننا التفريق بين الدولة الجغرافية ذات الكيان المحدد، والدولة العصبية ذات الكيان القبلي، فالدولة الجغرافية لا تنهار ولا تسقط، إلا في ظل ظروف خاصة، لا ترتبط بشخص الحاكم أو بقبيلته وعصبيته، وإنما ترتبط بمطامع إقليمية، في ظل غياب سياسة متوازنة، وهو أمر لا يمكن تصوره بسهولة، بخلاف الدولة العصبية، وقلما نجد ذلك في هذا العصر، لأن الدولة المعاصرة هي دولة ذات طبيعة جغرافية، وذات كيان سياسي وقانوني، يحميه القانون الدولي والضمير العالمي، والدولة الجغرافية لا تنفي أن تكون هناك عصبية غالبة تملك السلطة والحكم، ولكن ليس عن طريق التغلب القبلي، وإنما عن طريق استمرارية الدولة من خلال مؤسساتها الدستورية والعسكرية، ويمكن للعصبية أن تؤدي دورها من خلال ذلك.

ولا أتصور أن الدولة العصبية بالمفهوم الخلدوني يمكن تصورها في العصر الحديث، من خلال التغلب العصبي والقبلي، وقد تكون هناك عصبيات جديدة، ليست قبلية، وإنما هي عصبيات تلاحم وتعاضد وتناصر، من خلال قوى فاعلة في المجتمع، سواء كانت قوى حزبية أو نقابية أو عسكرية، تقوم مقام التناصر العصبي، والتلاحم القبلي، وتؤدي أغراضها في قيام دولة، لا تنتمي إلى العصبية القبلية، وإنما تنتمي إلى العصبية التي مكنت لها من الحكم، عسكرية أو طبقية.

ويقتصر دور هذه العصبيات غالباً على التغلب على الحكم والسيطرة عليه، خلال مدة قد تطول أو تقصر، سواء عن طريق الديمقراطية أو عن طريق العنف والقهر، العسكري أو الطبقي، وهذا لا يشكل أية خطورة أو انعكاس على الوضع الجغرافي للدولة ككيان سياسي، محدد واضح، وإذا كانت هناك من آثار فإنها لا تتجاوز حدود الممارسة السياسية أو الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية، مما يدخل ضمن السياسة الداخلية أو الخارجية للدولة، أو يتعلق بطبيعة الحكم وتكوينه.

وهذا المفهوم يتناقض مع مفهوم الدولة الخلدونية ذات الامتداد الزماني والمكاني المدعوم من عصبية غالبة قاهرة منتصرة، مما يجعلنا نفرق بشكل واضح بين مدلول الدولة الجغرافية والدولة العصبية، ولعل هذا التفريق هو محور الخلاف بين الدولة في المفهوم التاريخي والدولة في المفهوم الحديث، حيث تبرز القوة كأساس شرعي معترف به لكل توسع أو امتداد، وهذه القوة ترتبط بطريقة

مباشرة بالعصبية الحاكمة، التي تمثل الدولة، ولا ترتبط بالقوة الذاتية للدولة من خلال التلاحم بين السلطة والمواطن.

استغناء الدولة عن العصبية

ويبدو أن «ابن خلدون» قد لاحظ أن الدولة قد تستغني أحياناً عن العصبية والقوة التي تحتاج إليها في بداية أمرها، معتمدة في ذلك على ما رسخ في أذهان الناس وترسب في أعماقهم خلال الحقب التاريخية من رئاسة مسندة إلى عصبية ارتضاها الناس وقبلوا بها، واحتكموا إليها، ووجدوها ضرورية لهم، وفي هذه الحالة تضعف العصبية، وينهار أثرها كقوة تغلب وقهر، ويبرز دورها كسلطة سياسية لا من خلال وجودها كعصبية قبلية، وإنما من خلال الرياسة فيها، التي تمكنت من إقناع الناس بفائدتها وضرورتها واستمرارية وجودها.

والعصبية النسبية أو العصبية الالتحامية يضعف دورها كقوة قاهرة، وتصبح قوة سياسية، تستمد قوتها من توازن القوى المختلفة المتعاونة معها، والمقتنعة بفائدتها وأثرها الإيجابي.

يقول ابن خلدون موضحاً ذلك:

«إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية، والسبب في ذلك أن الدولة العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب، للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها، ولا اعتادوه، فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة» (ص٢٧٢).

وهنا يبرز السؤال التالي الذي سيطرح علينا في مثل هذه الحالة، وهو أن الدولة تحتاج إلى العصبية للدفاع عن وجود الدولة، بالمفهوم العصبي والقبلي، والاستغناء عن العصبية سيؤدي على وجه التأكيد إلى وجود فراغ في مجال الدفاع عن وجود الدولة قد يؤدي إلى سقوطها بعد عجزها عن المدافعة، أمام عصبيات طامعة ومنافسة.

ويجيب ابن خلدون عن ذلك من خلال ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: استقرار الدولة

استقرار الدولة واستقرار الرياسة في أهل العصبية الغالبة لمدة طويلة يؤدي إلى نسيان شأن الأولية، وتعود الناس على الانقياد والتسليم لأصحاب تلك الرئاسة، مما يجعل مكانهم في النفوس

موطن احترام وتسليم وانقياد، بحكم العادة والإيلاف وتوارث هذه العادة، وقد حدث في التاريخ عندما كانت عصبيات الدولة تضعف، ومع هذا فإن الدولة كانت تستمر في كثير من الثغور والإمارات التابعة لها، لا بحكم العصبية، وإنما بحكم التعود وتوارث الرياسة، حتى أن الناس تنسى أمر العصبية والمغالبة والمدافعة، وتأنف منها، وتتعاطف مع ما تعودت عليه، وألفته من الانقياد لطاعة موروثة، وهناك جانب آخر وهو أن وجود العصبية واستعمالها سلاح القهر والتغلب على العصبيات الأخرى الأقل منعة وقوة يشجع تلك العصبيات على التجمع والالتحام والتناصر ويثير فيما بينها شهية المدافعة والمطالبة، ويجعلها في موقف التحدي، وهذا مما يجعل الدولة في موقع الضعف، لأن عصبية الدولة بعد قيام الدولة تضعف مع الزمن، بحكم انفراد طبقة خاصة من تلك العصبية بالمجد والسلطة، مما يثير حفيظة أهل العصبية نفسها من الطبقات الأقل صلة بالرياسة والأبعد قرباً، مما يشجع الانتقاض على الدولة، أو على الأقل القعود عن المدافعة عنها والاستماتة في سبيلها.

الملاحظة الثانية: الاعتماد على الموالي

اعتماد الدولة في المدافعة على الموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية، بعد فساد عصبية الدولة، يؤدي في بعْض الأحيان إلى أن يتمكن أولئك الموالي من الاستبداد بالحكم «ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت... واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم، ثم تغلب العجم أولياء على النواصي وتقلص ظل الدولة فلم تكن تعدو أعمال بغداد» (ص٢٧٣).

«وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب استولى ملوك الطوائف على أمرها واقتسموا خطتها وتنافسوا بينهم، وتوزعوا ممالك الدولة، وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته وشمخ بأنفه» (ص٢٧٤)، وقلدوا في ذلك ما كان يجري في بغداد، من استبداد الموالي بالدولة العباسية، «فاستظهروا على أمرهم بالموالي والمصطنعين والطراء على الأندلس من أهل العدوة من قبائل البربر وزناتة وغيرهم» (ص٢٧٤)، وظلوا على هذه الحالة يقلدون الملوك ويتلقبون بألقابهم ويلبسون شارتهم مما دفع الشاعر ابن شرف للقول:

مما يزهدني في أرض أندلس	أسماء معتصم فيها ومعتضد
ألقاب مملكة في غير موضعها	كالهر يحكي انتفاخاً صورة الأسد

واستمروا على هذه الحالة إلى أن حاصرهم المرابطون «أهل العصبية القوية من لمتونة فاستبدلوا بهم وأزالوهم عن مراكزهم، ومحوا آثارهم، ولم يقدروا على مدافعتهم لفقدان العصبية لديهم» (ص٢٧٤).

خطورة الاستعانة بالموالي

وابن خلدون يحذر هنا وبطريقة غير مباشرة من خطورة الاعتماد على الموالي والمصطنعين لحماية الدولة والحكم، لأن هؤلاء إذا أسندت إليهم مهمة الحماية والمدافعة أصبحوا أصحاب سلطة فعلية، وسلطتهم تتجاوز في أهميتها سلطة الرياسة والملك، لأنهم يملكون القوة الفعلية، والقوة الفعلية ستجعل منهم أصحاب عصبية قوية، مطالبة ومتطلعة وطموحة، إلى أن يستبدوا بالأمر، ويتحكموا بالسلطة، وهذه نتيجة أكيدة، لا تحتاج إلى تأكيد، وهي ليست مجرد احتمال، لأن القوة حيثما كانت، ليست في حاجة إلى أن تستأذن فيما تباشره من تجاوزات، والتاريخ يؤكد هذه الظاهرة، وقد وقعت خلال تاريخنا أمثلة حية متعددة، استبد فيها الموالي بالحكم، وحافظوا على هياكل وهمية وشكلية، للخلفاء والملوك، حكموا باسمهم واستبدوا بالأمر.

ويبدو أن فكرة الاستعانة بالموالي والمصطنعين كانت من الوسائل التي تعتمد عليها الدول عند فساد العصبية أو ضعفها أو انصرافها عن المدافعة، وذلك لأن العصبية التي مهدت للتغلب، وقادت صاحب العصبية إلى الملك عن طريق مناصرته، لا يمكن أن تكون راضية عندما ينفرد بالمجد دونها، وهي شريكة له في صنع ذلك المجد، وقد تكون مزاحمة لصاحب العصبية، ومطالبة له بأن يتنازل لها عن بعض ما تتطلع إليه من مناصب ونفوذ ومال.

وعندما يشعر صاحب العصبية بمزاحمة عصبيته، يحاول الاستغناء عنها عن طريق إقصائها وإضعافها، لئلا تصبح خطراً عليه، مستعيناً على ذلك بمن يختاره من مواليه ومن اصطنعهم واصطفاهم ممن لا يملكون عصبية غالبة، لئلا يصبحوا خطراً عليه، وهنا تتولد لهؤلاء بحكم المنصب عصبية جديدة ليست عصبية نسب، وقد تكون أحياناً عصبية نسبية ضيقة، يسند إليها مناصب النفوذ، ويستعين بها لتدعيم مركزه، مستغلاً في ذلك ثقة صاحب السلطة من ملك أو سلطان أو أمير، حتى إذا تمكن من بسط نفوذه، انقض على صاحب السلطة، يجرده مما كان يملكه من سلطة فعلية، آخذاً بناصية ذلك، مستبداً بالأمر، متحكماً في شؤون الدولة.

ومع ذلك.. فإن صاحب الدولة يفضل في معظم الأحيان الاستعانة بالموالي والمصطنعين، بالرغم من خطورة اتساع نفوذهم، لأنهم في جميع الظروف أقل خطراً من أصحاب العصبية الذين يصعب إقصاؤهم، فهم مزاحمون في المجد، متطلعون إلى المناصب، لا يمكن الاعتماد عليهم في أمر المدافعة، وبخاصة بالنسبة لأجيالهم الذين تربوا في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة، وتخلوا عن خلق التوحش وابتعدوا عن شدة البداوة، وعندئذ «تضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتنخضد شوكتهم ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم، وينغمسون فيها وهم

في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم» (ص٢٩٩).

أسباب الاستغناء عن أصحاب العصبية

ويمكننا تلخيص الأسباب التي تدفع صاحب الدولة إلى الاستغناء عن عصبيته بما يلي:

أولاً: الانفراد بالمجد

وهـذا سبب نفسي يدفـع صاحب الدولة بعد تحقيق الانتصار إلى الانفراد بالمجد، إرضاءً لنفسه، ورغبة منه في الاستبداد بالأمر، وذلك لأن صاحب العصبية عندما كان في موقف المطالب كان محتـاجـاً لعصبيته، ملتحماً معها، باذلاً كل جهده في سبيل إرضائها، لكي تكون قوة له، يستعين بها على التغلب، وعندما يتحقق النصر، يشعر أهل العصبية أن المجد مشترك بين أفراد العصبية جميعاً، ولكل فرد منهم حق فيه، لأن سعيهم كان واحداً وجهدهم كان مشتركاً.

والحياة الجديدة لصاحب الدولة تفرض عليه أُسلوباً في التعامل يختلف كل الاختلاف عن أُسلوبه الأول، وهو مطالب بأن يخرج من إطار عصبيته الضيقة التي حقق انتصاره بها إلى إطار أعم وأشمل، وبخاصة وأن السلطة تشجع الآخرين على أن يقدموا له من وجوه الولاء وضروب التزلف ما لا يستطيعه أهل عصبيته المشاركين له في المجد، فيقع التنافر والتباين، ويحاول صاحب الدولة في هذه الحالة أن يكبح من جماحهم، وأن يسلبهم بعض ما كان لهم من قوة، وأن يضعف نفوذهم، وأن يقلل من مظاهر ترفهم عن طريق التضييق عليهم، لئلا ينافسوه في المجد.

ثانياً: المنافسة في مظاهر الترف

وذلك لأن من مظاهر الملك الترف، فإذا تغلبت عصبيته على أُخرى، وتمكنت من الدولة «كثر رياشها ونعمتها»، «ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم من عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم» (ص٢٩٥).

ومن الطبيعي أن يحاول صاحب الدولة كبح الأعنة المتسابقة إلى الترف، المستغلة لمنصب السلطة، المستبدة بالأمر، لأن الترف يستوجب زيادة الضرائب، والمكوس، والجباية مهما زادت فمقدارها معلوم، ولا يمكن للجباية أن تلبي كل ما يتطلبه الترف من مطالب، مما يؤدي إلى نقص في الأموال، «إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب

الـدولـة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم، والجباية مقدارها معلوم» (ص٢٩٨).

ثالثاً: العجز عن المدافعة

ويلخص ابن خلدون هذه الـظاهـرة من خلال حديثـه عن أن الـدولـة لهـا أعمـار كأعمار الأشخاص، وأن عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال:

ـ **الجيـل الأول**: لم يزل «على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون».

ـ **الجيل الثاني**: يتحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة».

ـ **الجيل الثالث**: ينسى «عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة. . . فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء» (ص٣٠٢).

وهكذا يجد صاحب الدولة نفسه مدفوعاً إلى الاستغناء عن أهل عصبيته، لدوافع شخصية ودوافـع عامة، وهذا الاستغناء في جميع الظروف يضعف الدولة، ويعرضها للأخطار، لأن تلك العصبية ضرورية لحماية الدولة، ومع هذا فإن ذلك الاستغناء أمر لا بد منه، لأن العصبية فقدت قدرتها على أن تكون عصبية دفاع، بحكم ما انصرفت إليه من اهتمامات، وهذا كله يعبر عن مرحلة من مراحل تاريخ الدولة، وهذه المرحلة ليست على وجه اليقين مرحلة التكوين والشباب، وإنما هي مرحلة إذا لم تكن مرحلة هرم الدولة، فهي على الأقل مرحلة متقدمة من مراحل العُمر، حيث تتكاثر السحب والغيوم في السماء، منذرة بفصل جديد، معبر عن خريف العمر، والخريف واحد، سواء بالنسبة للأشخاص أو للدول أو للأشجار.





الفصل الأول: آراء ابن خلدون في المعاش

المبحث الأول: الوجوه الطبيعية للمعاش.

المبحث الثاني: معيار قيمة العمل.

المبحث الثالث: أخلاق الكسب.

الفصل الثاني: آراء ابن خلدون في الحضارة.

المبحث الأول: أثر الحضارة في تحديد خصائص الأمم.

المبحث الثاني: أثر الحضارة في تحديد تطور الصنائع.

المبحث الثالث: تكوين الملكة في الصناعة.

المبحث الرابع: ارتباط الكتابة بالعمران.

المبحث الخامس: ازدهار صناعة الطب في العمران.

الفصل الثالث: آراء ابن خلدون في العلوم.

المبحث الأول: منهج التعليم عند ابن خلدون.

المبحث الثاني: العلوم النقلية عند ابن خلدون.

المبحث الثالث: العلوم النقلية.

المبحث الرابع: موقف ابن خلدون في الفلسفة.

المبحث الخامس: مفهوم السحر عند ابن خلدون.

الفصل الرابع : آراء ابن خلدون في اللسان العربي .

المبحث الأول : تكوين ملكة اللسان العربي .

المبحث الثاني : أثر العجمة في اللسان العربي .

المبحث الثالث : ظواهر في ملكة اللسان العربي .

الفصل الخامس : آراء ابن خلدون في العرب .

الفصل السادس : آراء ابن خلدون في الرسم القرآني .

الفصل السابع : آراء ابن خلدون في اشتراط نسب الخليفة .

الفصل الثامن : آراء ابن خلدون في اشتغال العلماء بالسياسة .



الفصل الأول

آراء ابن خلدون في المعاش

المبحث الأول

الوجوه الطبيعية للمعاش

المعاش في نظر ابن خلدون هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، والرزق مرتبط بالعمران، يقل عندما يقل العمران ويضعف، ويكثر عندما يزدهر العمران وينمو، وذلك لأن العمران يوفر العمل الإنساني، حيث تكثر الحركة، ويتزايد الترف، وترتفع نسبة الإنفاق، ويؤدي ذلك بطريقة مباشرة إلى كثرة الرزق، وكثرة الرزق تشجع العمران من جديد عن طريق زيادة الإنفاق، والعمران يؤدي من جديد أيضاً إلى كثرة الرزق، وهكذا تترابط حلقات الحركة الاقتصادية، وتؤدي كل حلقة إلى حلقة جديدة، إلى أن تكتمل الدورة.

فالترف يؤدي إلى العمران، والعمران يؤدي إلى العمل، والعمل يوفر الرزق، والرزق يحقق الترف، والترف يقود إلى العمران، وهكذا، تتكامل عوامل النمو الاقتصادي في حركة متصلة متكاملة.

ولا شك أن إدراك ابن خلدون لهذه الظاهرة الاقتصادية جديرة بأن تكون موطن دراسة عميقة، لأن الربط المحكم بين العمران والرفاهية والإنتاج والتشغيل، يلتقي مع أحدث النظريات الاقتصادية المعاصرة، حتى أننا نجد بعض النظريات الاقتصادية تشجع «الترف» وزيادة الاستهلاك كوسيلة فعّالة لزيادة التشغيل وللقضاء على البطالة، ولعلنا نلاحظ أن الولايات المتحدة الأمريكية تأخذ بهذه الفكرة، وتشجع الاستهلاك لكي يؤدي ذلك الاستهلاك إلى تشجيع الإنتاج، فالاستهلاك الكثير يؤدي إلى نمو حركة الاقتصاد، لأنه يدفع المنتج إلى زيادة إنتاجه، وتلك الزيادة تؤدي إلى تشجيع التشغيل، والتشغيل يؤدي إلى كثرة الرزق، وزيادة الإنفاق.

ويعبِّر ابن خلدون عن هذا بقوله:

«واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران، تأذن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية» (ص٦٨١).

طريق تحصيل الرزق:

وطرق تحصيل الرزق عند ابن خلدون ما يلي:

١ـ إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، ويسمى مغرماً وجباية.

٢ـ وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً.

٣ـ وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المتصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده، والعسل من نحله.

٤ـ أن يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحاً.

٥ـ وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما في مواد بعينها، وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات.

٦ـ وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعراض إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة. (ص٦٨٢).

وقد لخص ذلك وفقاً لما قاله أهل الأدب والحكمة عن طرق تحصيل المعاش، المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة، وتدخل هذه الطرق لكسب المعاش ضمن «الكسب من العمل الإنساني، ذلك أن التجارة والفلاحة والصناعة هي عمل، والكسب هو قيمة ذلك العمل، وكأن الإنسان يبيع عمله بمقدار ما يأخذ من ربح أو أجر أو زيادة في الإنتاج.

الكسب عن طريق الإمارة

كلمة «الإمارة» تفيد معنيين:

أولاً ـ الأجر الذي يأخذه أصحاب الأعمال السلطانية، وهم الموظفون لدى الدولة في مناصب قد تكون كبيرة أو صغيرة، وهذا عمل قد لا يكون منتجاً بطريقة مباشرة كالفلاحة والصناعة، إلّا أنه ضروري، لحسن سير العمل، لأن الموظف لدى الدولة يؤدي عملاً ضرورياً لا يستقيم أمر الدولة والمجتمع إلّا به، من إشراف على الأمن أو جباية للأموال، أو تنظيم للخدمات العامة، وقد توسعت في العصر الحديث أعمال الدولة، وتشعبت، حتى أنها تجاوزت مفهومها التقليدي وأصبحت في

بعض القطاعات أعمالاً منتجة.

ثانياً ـ الكسب الذي يستفيده أهل الإمارة عن طريق الجاه والرشوة واستخدام النفوذ، ومصادرة الأموال وفرض الجبايات غير القانونية، ويبدو أن هذا الأسلوب كان سائداً من قبل حيث كانت الإمارة توفر لأصحابها سلطة تمكنهم من الكسب السريع.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى في الفصل الذي خصصه للبحث عن أن الجاه مفيد للمال، وذلك أن نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه، فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته، من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه، وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل، يستعمل فيها الناس بغير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه (ص٦٩٣) ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش (ص٦٩٤).

ولعل ابن خلدون أراد بالإشارة إلى أن الإمارة من طرق المعاش أن الإمارة توفر أسباباً للكسب، سواء كانت الأسباب مشروعة، وقلما كانت مشروعة، لأن الجاه والنفوذ يوفران ظروفاً للكسب السريع، لا يتاح في ظل الظروف الطبيعية، ولهذا فإن فاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه (ص٦٩٤)، والسعي والمال هما عنصران أساسيان من عناصر الكسب والرزق، فإن كان الكسب مساوياً لعناصره الأساسية وهما السعي والمال، كان الكسب مشروعاً، وإن كان غير مساوٍ لهما كان الكسب غير مشروع، لوجود عنصر ثالث لا يعتبر أساسياً في الكسب وهو النفوذ، بالرغم من أن الفقهاء قد أشاروا في كتبهم الفقهية خلال حديثهم عن أنواع الشركات إلى شركة الوجوه، وهي الشركة التي يؤخذ بالاعتبار فيها مكانة أحد الشريكين المتميزة، من حيث السمعة والأخلاق.

ولا أظن أن هناك أي تعارض، ذلك أن المكانة التي يؤخذ بالاعتبار فيها مكانة أحد الشريكين، ليس هي تلك المكانة التي يباشر فيها صاحب العلاقة سلطة غير مشروعة، كاستعمال نفوذ أو تمرير صفقات تجارية بطريقة غير صحيحة، وإنما المراد بشركة الوجوه مكانة أحد الشريكين في مجال العمل التجاري، لانعكاس أثر ذلك على حجم الأرباح، لأن بعض الشركاء يملكون سمعة في مجال العمل تجعلهم في موطن الاطمئنان لدى الآخرين، مما يمكن الشركة من أن تباشر عملاً لا تستطيع أن تباشره في ظل الظروف العادية، بفضل سمعة ومكانة أحد الشركاء في الحقل الذي ينعكس أثره إيجابياً على عمل الشركة.

ولا يمكن أن نفهم من إقرار الفقهاء لهذه الصورة من صور الشركة سوى هذا المفهوم الذي يتناقض كلياً مع مفهوم استغلال أحد الشريكين لموقعه الوظيفي لتحقيق أرباح مضاعفة، وهذا ربح لا يمكن اعتباره مشروعاً لوجود عنصر خارجي يمثل فكرة الاستغلال.

الإمارة ليست مذهباً طبيعياً للكسب

لا يعتبر ابن خلدون الإمارة مذهباً طبيعياً للكسب، وأما الوجوه الطبيعية فهي الفلاحة والصناعة والتجارة، ولعل المراد بالمذهب الطبيعي للكسب هو الأسلوب الذي يدخل ضمن طرق الاكتساب المشروعة والمعترف بها، ذلك أن الفلاحة والصناعة والتجارة طرق مشروعة ومفيدة، بخلاف الكسب عن طريق الإمارة فلا تدخل ضمن المشروعية، لأن سبب الربح فيها هو النفوذ، والنفوذ ليس عنصراً في الربح، لأنه يقوم على أساس الاستغلال، ولهذا فقد حرم الإسلام صوراً متعددة من أنواع المبايعات والعقود لوجود عنصر خارجي يؤثر في سلامة العقد القائم على الاختيار والرضا، وهذا العنصر هو الإكراه والاستغلال والاحتكار.

وكلمة «المذهب الطبيعي» تعني أن الكسب عن طريق الإمارة لا يدخل ضمن الكسب المعترف به، وهو وسيلة غير طبيعية، قد تبرز أحياناً في بعض الظروف، بحكم القوة والنفوذ، ولهذا إذا كان الكسب عن طريق الإمارة ليس مذهباً طبيعياً فهو ليس جديراً بالحديث عنه ضمن أنواع الكسب.

ويمكننا أن نعمم كلمة الإمارة لكي تكون شاملة لكل ما يدخل ضمن نفوذ الدولة، فالكسب الذي يحصل بسبب نفوذ السلطة ليس طبيعياً، وهو بالتالي لا يمكن الاعتراف به، من الناحية الشرعية، ولا يختلف من حيث الحكم عن الكسب عن طريق الاغتصاب والقهر، لأن الإرادة في هذه الصور معروفة، أو قد تكون غير حقيقية.

ويبدو أن ابن خلدون ما أراد أن يتوسع في البحث عن الكسب عن طريق الإمارة، ولعل سبب ذلك أن هذا النوع من الكسب كان شائعاً في عصره، وأصحابه أصحاب سلطة ونفوذ، ولا يمكنه التعرض لهم، واكتفى بالإشارة اللطيفة إلى أن الإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش، مع أنه اعترف في موطن آخر بأن «الأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغنى لأقرب وقت ويزداد مع الأيام يساراً وثروة، ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش» (ص٦٩٤).

وعلة ذلك أن صاحب الجاه وصاحب الإمارة لا يدفع قيمة العمل كاملة، فقد يدفع بعض قيمة العمل المبذول له وقد يدفع بعضه، «فتوفر قيم تلك الأعمال عليه». (ص٦٩٨).

الوجوه الطبيعية للمعاش:

الوجوه الطبيعية للمعاش ثلاثة:

أولاً: الفلاحة: وهي أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة، وهي بسيطة وفطرية ولا تحتاج إلى نظر ولا علم، ولهذا فإنه لا ينتحلها أحد من أهل الحضر، كما لا يعمل بها أصحاب الترف، «ويختص منتحلة بالمذلة»، أي منتحل طريق الفلاحة.

وروى ابن خلدون حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى السكة ببعض دور الأنصار قال: ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل «وحمله البخاري على الاستكثار منه، وترجم عليه باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو تجاوز الحد الذي أمر به» (ص٧٠٢).

ورجح أن يكون السبب في ذلك «ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية فيكون الغارم ذليلاً بائساً، بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة» (ص٧٠٣).

ثانياً: التجارة: وهي «وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها، إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب في تلك الفضلة» (ص٦٨٣).

والتجارة هي تنمية المال لشراء البضائع ومحاولة بيعها بأغلى من ثمن الشراء (ص٧٠٤)، وهي «شراء البضائع والسلع وادخارها يتحين بها حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها، ويسمى ربحاً، ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائماً» (ص٧٠٩).

والتجارة بهذا المفهوم هي مجرد تنمية المال، وليس فيها أية إضافة من حيث الإنتاج، وهي بهذا الاعتبار وسيلة من وسائل المعاش، ولكنها ليست وسيلة من وسائل الإنتاج، ولعل الفائدة الوحيدة منها أن التاجر يساعد في نقل البضاعة وإيصالها إلى المستهلك، ولكنه في الوقت نفسه يساهم في رفع قيمة تلك السلعة، ولهذا فقد حرم الإسلام «الاحتكار» وهي تجارة، لأن الاحتكار لا يتوقف فيه التاجر عند حدود النقل لقاء ربح معقول ومقبول، وإنما يحاول التاجر في الاحتكار أن يقوم بعمل آخر غير أخلاقي، وهو شراء السلع التي يحتاج إليها الناس، والتحكم في الأسعار، ذلك أن «الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطراراً، فتبقى النفوس متعلقة به، وفي تعلق النفوس بمالها، سر كبير في وباله على مَنْ يأخذه مجاناً» (ص٧٠٨).

ولا بد للتجارة من «خلق المكايسة»، وقد فسّر ابن خلدون معنى المكايسة في فصل خصصه للحديث في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة من المروءة، ذلك «أن التاجر مدفوع

إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح، ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج، وهي عوارض هذه الحرفة، وهذه الأوصاف تغض من الذكاء والمروءة وتخدج فيها، لأن الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس» (ص٧١١).

وهذا الخلق كما يراه ابن خلدون مما يتنافى مع المروءة، ولهذا فإن أهل الشرف يبتعدون عن مهنة التجارة، لئلا يعرضوا أنفسهم لخلق المكايسة، وما يستدعيه من ممارسة الخصومات.

ويبدو أن التجارة في ذلك العصر كانت تجارة فردية، يمارس فيها التاجر بطريقة مباشرة البيع والشراء، ولهذا فإن نظرة المجتمع إلى التجارة كانت نظرة إدانة أخلاقية، ليس لمهنة التجارة، وإنما لخلق التجار، حيث كانت التجارة تعتمد على كثير من الخصال التي كانت من لوازم التجارة، وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بلفظة «تحيلات» للحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع، وكلمة «تحيلات» تحمل معنى «الإدانة» الأخلاقية لمهنة التجارة.

ويمكننا تصور نظرة المجتمع في ذلك العصر إلى التجارة، كما يمكننا أن نتعرف على أخلاقية التجار وأسلوبهم في التعامل ـ والإدانة كما يبدو لنا ـ ليست إدانة للتجارة كطريقة للعيش، وإنما هي إدانة لخلق المكايسة عند التجار.

وهناك التجار أهل الغش والخلابة والخديعة والفجور في الإيمان، وهؤلاء تنطبع في نفوسهم الآثار المذمومة لذلك السلوك، وتلك الآثار تصبح كالملكات الناشئة عن الأفعال، ولهذا فإن بعض التجار عندما يجمعون الثروة يترفعون عن مباشرة التجارة بأنفسهم، ويسندونها لبعض وكلائهم، ويحاولون الاتصال ببعض أهل الدولة، ليكسبوا من ذلك شهرة ومكانة.

ثالثاً: الصناعة: وهي «مهنة مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان له» (ص٦٨٣).

ولا تكمل الصنائع إلا بكمال العمران، لأن الصنائع لا تنمو في ظل انعدام العمران الحضري، فالعمران مرتبط بالتمدن، ومعبر عن الترف، وهو خارج عن نطاق الضروريات المتعلقة بالمعاش، كالغذاء والأقوات، ولهذا فإن العمران يتطلع إلى ما يعبر عن حاجات كمالية للإنسان والمجتمع، تساعده على مزيد من الترف والإشباع لأمور تساعده على الراحة والاسترخاء، وتهتم بفكره أكثر من اهتمامها بجسمه، وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن الصنائع تنمو في ظل العمران الحضري، وتضعف في ظل العمران البدوي.

وكلما توسعت الحضارة وانتشر العمران، ازدهرت الصنائع، واشتدت حاجة المجتمع إليها، وتكاثرت أنواعها، ودقت الصنعة فيها، حتى أنه يصعب على غير أصحاب الاختصاص الإلمام

بتلك الصناعة، لأنها جهد عقلي يحتاج إلى مران ومثابرة واستعداد.

وابن خلدون عندما تحدث عن طرق تحصيل الرزق لم يقصد وسائل الإنتاج، ذلك أنه ركز على الوسائل التي كانت سائدة لكسب الرزق، وهي لا تخلو من تجارة وفلاحة وصناعة، بالإضافة إلى الوسائل الأخرى الطبيعية كالصيد والناتج عن الشيء المملوك والمتولد عنه، كاللبن من الأنعام والعسل من النحل، أما الناتج عن الشجر والزرع فيدخل ضمن الفلاحة، ولعل هذا السبب من أهم الأسباب المؤدية إلى زيادة الإنتاج، ذلك أن الفلاحة هي الوسيلة الوحيدة التي يبرز فيها الإنتاج واضحاً، سواء من الأرض أو من الشجر أو من الحيوان.

ولعل سبب انصراف ابن خلدون عن التركيز على هذا الجانب الهام من وسائل الكسب أنه كان ينظر إلى ذلك من زاوية العمران البشري، ومن زاوية وسائل المعاش، وليس من زاوية الإنتاج والاقتصاد، وأثر ذلك على العمران، ولا شك أن الفلاحة من أهم الوسائل المنتجة، والموفرة أسباب العمران، ذلك أن الرفاه لا يتحقق إلا من خلال ازدهار الفلاحة، فإذا ازدهرت الفلاحة وأعطت أحسن العطاء، انعكس ذلك على حجم الإنفاق في المجتمع، وينتقل مردود الفلاحة من العمران البدوي إلى العمران الحضري، لأن صاحب الفلاحة يتطلع إلى أن ينفق ذلك فيما يعود عليه بالنفع، ولا يمكن أن يتوفر ذلك إلا في الأمصار، حيث تزدهر الصنائع، ولا تزدهر تلك الصنائع إلا بالمال.

وكما أن البداوة هي أصل للحضارة، فإن الفلاحة هي أصل للإنتاج، ومصدر حقيقي للمال، ومادة الفلاحة هي مادة ضرورية، لا يستغني الإنسان عنها، لأنها تتعلق بالقوت الضروري، وما كان كذلك فإن الحاجة تكثر والطلب عليه يزداد.

ولعل من أهم الأسباب التي ذكرها ابن خلدون لانصراف الناس عن الفلاحة إلى غيرها، أنها وسيلة للكسب قاسية وشاقة، وليست مضمونة النتائج، وقد يتبعها المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية فيكون الغارم ذليلاً بائساً بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة (ص٧٠٣).

تلخيص آراء ابن خلدون في المعاش:

ويمكننا تلخيص أهم ما قرره ابن خلدون في مجال **المعاش** ما يلي:

أولاً: تعتبر الفلاحة هي الأصل وهي أقدم وجوه المعاش، إلا أن منتحل هذه الوسيلة «يختص بالمذلة» وهذا أمر لا يمكن التسليم به، ولعل سبب اختصاصه بالمذلة هو ابتعاده عن مركز الحضارة وهي المدن، كما أن أصحاب الفلاحة أبعد عن السلطة، وعن مراكزها، إذ لا وسيلة تجعلهم على صلة بأصحاب السلطة، مما يؤدي بهم إلى أن يكونوا باستمرار في موطن الضعف والإهانة من

أصحاب القوة والنفوذ.

ثانياً: التجارة وسيلة تعتمد أسلوب التحيلات، في الحصول على فرق السعر ما بين الشراء والبيع، وهو الربح، ولهذا فإن هذا الأسلوب يجعل التجارة مذمومة، لأن أصحابها يستعملون أحياناً أساليب غير أخلاقية في الحصول على الربح، مما يطلق عليه «**خلق المكايسة**» والتجارة هي وسيلة لتنمية المال، وليس لتنمية الإنتاج، بعكس الفلاحة، لأن التجارة لا تضيف سلعة جديدة، وإنما تضيف قيمة جديدة، هي قيمة الخدمات التي يقدمها التجار للمستهلكين.

ثالثاً: الصناعة هي مهنة دقيقة، وتحتاج إلى جهد عقلي وكفاءة فكرية، وترتبط الصناعة بالعمران الحضري، وتزدهر مع ازدهاره، ولهذا لا يمكن تصورها في العمران البدوي، لعدم قدرة أهل البدو عليها، كما أنهم لا يحتاجون إليها، لطبيعة حياتهم، الشاقة والمقتصرة على الضروري من الحاجات المرتبطة بالمعاش.

ولعل من أهم أسباب تركيز ابن خلدون على الصنائع أنها تعبر عن معنى اهتم به وركز عليه وهو العمران البشري، المتمثل بطريقة واضحة في العمران الحضري، ولهذا فإنه يربط بين انتشار البداوة وقلة الصنائع لسببين:

السبب الأول: البدو أعرق في البداوة، وأبعد عن العمران، ويؤدي هذا إلى قلة الصنائع لديهم لعدم حاجتهم إليها.

السبب الثاني: إن الصناعة تحتاج إلى ملكة، وتفوق ذهني، وتصقل تلك الملكة عن طريق التكرار والتعود حتى يصل إلى مرحلة الإجادة للصناعة، ولا يكون ذلك إلا في ظل العمران الحضري.

رابعاً: ينقد الكسب عن طريق الإمارة، ولا يعتبره مذهباً طبيعياً للمعاش، ومن المؤكد أنه لا يقصد الأجر الذي يتقاضاه العاملون في الدولة، فذلك عمل يدخل ضمن الخدمات التي يقدمها الإنسان للمجتمع، ولا تختلف أهميتها عن التجارة والصناعة، لأن كلاً منهم تساعد الإنسان على الحياة بطريقة أفضل، وإنما يقصد استغلال الإمارة لتحقيق كسب غير مشروع، وهذا مما لا خلاف فيه، وهو أسلوب للمعاش ليس طبيعياً.

خامساً: الكسب هو قيمة العمل، وتتحدد قيمة العمل بمقدار الحاجة إليه، وشرفه بين الأعمال الأخرى، وهذه قاعدة هامة وجديدة، وتصلح أن تكون هيكلاً لنظرية في الكسب والعمل، قائمة على أساس التقويم الدقيق لقيمة ذلك العمل، وحجمه ومدى الفائدة منه، وأعتقد أن ابن خلدون

متفوق على جميع فقهاء الاقتصاد ومفكريه في طرح هذه الفكرة وله الأسبقية في هذا التحديد، الذي يعتبر الكسب هو قيمة العمل.

سادساً: الخدمة ليست من المعاش الطبيعي، ولعله يريد بذلك أن من يعمل في خدمة آخر، مما يدخل ضمن الترف وعوائد التحضر، المؤدي إلى استنكاف الناس عن أداء بعض الأعمال، ترفعاً وتنعماً وترفاً، لا يمكن اعتبار ذلك العمل من طرق المعاش المفيدة، وتختلف الخدمة المفيدة عن الخدمة غير المفيدة، فالمفيدة هي المنتجة والتي تضيف شيئاً أو تسد ثغرة ضرورية في مجال العمـل، أما غير المفيدة فهي ليست من المعاش الطبيعي لأن «أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته، أو يكون عاجزاً عنها، لما ربي عليه من خلق التنعم والترف، فيتخذ من يتولى ذلك له، ويقطعه عليه أجراً من ماله، وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان إذ الثقة بكل أحد عجز، ولأنها تزيد من الوظائف والخرج، وتدل على العجز والخنث اللذين ينبغي في مذاهب الرجولية التنزه عنهما» (ص٦٨٤).

المبحث الثاني

معايير قيمة العمل

الصناعة هي إحدى وجوه المعاش، لأنها عمل إنساني، والكسب هو قيمة ذلك العمل، الذي يبذله الأفراد في الصنائع المختلفة، ذلك أن الكسب لا يتم إلا عن طريق السعي والجهد، وهذا السعي والجهد هو العمل، والأجر هو قيمة ذلك العمل، وهو ما يسمى بالرزق، وكلمة الرزق أعم من الأجر، ذلك أن الرزق يطلق في نظر ابن خلدون على المال المنتفَع به الحاصل عن طريق الكسب، سواء كان معاشاً أو متموّلاً، ثم أن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته، من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. . . وإن لم ينفع به في شيء من مصالحه وحاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً، والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً، وهذا مثل التراث، فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يسمى رزقاً» (ص٦٧٩) المقدمة.

والرزق بهذا المفهوم ليس هو الكسب، إذ الكسب يشمل ما يكسبه الإنسان نتيجة عمله، أو يقتنيه، سواء عن طريق السعي أو بغير سعي، ذلك أن الإنسان محتاج إلى الكسب للإنفاق على نفسه، إذ لا يمكنه الإنفاق بغير كسب، إلا أن الإنسان قد ينفق جميع ما يكسبه، وقد ينفق أكثر منه أو أقل منه، فإن أنفق أقل من كسبه استطاع أن يدخر جزءاً من دخله، لكي ينفقه فيما بعد في مواطن أخرى، وإن كان كسبه لا يلبي جميع حاجاته ومطالبه اضطر للاقتراض أو للاعتماد على مصادر أخرى لتغطية العجز الناتج عن زيادة الإنفاق عن مقدار الكسب. وبعض العلماء يطلق كلمة الرزق على الكسب الذي ينتفع به صاحبه، وبعضهم كالمعتزلة لا يطلق كلمة الرزق إلا على المال الذي يَصِحّ تملكه، وما لا يتملك عندهم فلا يسمى رزقاً، وأخرجوا الغصوبات والحرام كله عن أن يسمى شيء منها رزقاً (ص٦٧٩).

الكسب قيمة العمل

والكسب في جميع الأموال لا يتصور إلا عن طريق العمل الإنساني، لأنه قيمة لذلك العمل، ولا يمكن للعمل أن ينتج كسباً، ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يبذل جهداً دون قيمة، لأنه محتاج

إلى تلك القيمة، لكي ينفقها على نفسه، ولهذا فلا بد في قيمة العمل أن تكون معادلة لحجم العمل، من حيث المقدار، والحدُّ الأدنى الذي يحدد قيمة العمل هو مقدار الحاجة، إذ لا يمكن لقيمة العمل أن تقل عن الحاجة، لأن العمل هو وسيلة للمعاش، ولا يتحقق المعاش إلا بكمال الكفاية، . ولا تكون الكفاية إلا بأن تكون قيمة العمل مساوية على الأقل لتلبية حاجات الإنسان الضرورية، من غذاء وملبس وسكن، يكفيه ويكفي من تلزمه نفقتهم من أفراد أُسرته.

وتؤكـد الآية الكريمة هذا المعنى: ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾ والرزق يتم بالعمل، والعمل يجلب الرزق، والرزق هو ما يكفي الإنسان، فإن كان ابتغاء الرزق عن طريق العمل لا يوفر كمال الرزق الضروري، فإن من المؤكد أن قيمة العمل كانت منقوصة، ولا بد في هذه الحالة من إعادة النظر في قيمة العمل لكي يكون رزقاً كافياً، لأن الآية القرآنية عندما طلبت ابتغاء الرزق عن طريق العمل والسعي أشارت إلى أن ذلك الابتغاء يوفر الرزق، أي أن العمل يحقق الكفاية.

وهذه نقطة جديرة بالاهتمام والدراسة، بالرغم من أن ابن خلدون لم يشر إليها صراحة، إلا أنها يمكن أن تكون مستفادة من آرائه في قيمة العمل، وهي قضية - في رأيـي - منطقية وسليمة، إذ لا يمكن تصور قيمة العمل إلا من خلال ربط ذلك العمل بمفهوم الذي يدخل ضمن متطلبات المعاش، وموجبات العيش، ولو كانت قيمة العمل أقل من متطلبات العيش، لما دعا القرآن الكريم إلى ابتغاء الرزق عن طريق العمل، إذ ليس من العدل أن يحصل الابتغاء، ولا يجعل الإنسان على كمال الرزق الضروري المحقق للحد الأدنى من الحاجة.

أهمية تحديد قيمة العمل

وإن تحـديد قيمـة العمل أمر ضروري، لأن به يحصل التوازن بين العمل وقيمته، ويمتنع الـظلم، لأن العمـل محـدد، وقيمته غير محدودة، والشيء الوحيد الذي يحدد تلك القيمة هو الحاجة، وبهذا المفهوم تصبح قيمة العمل خاضعة لقيم الحاجات السائدة في الأسواق، لأن النقد ليست له قيمة محددة، وإنما تحدد قيمته حجم أثره في المجتمع، ولهذا فإن قيمة النقد تختلف باختلاف المكان والزمان، وترتبط بمقدار الأثر الذي يوفره ذلك النقد، ولهذا فإن من المنطقي أن تكون قيمة العمل في المدن الكبيرة أكبر من قيمة العمل في المدن الصغيرة، لارتفاع قيم الحاجات الأخرى.

ويعبّر ابن خلدون عن ظاهرة ارتفاع النفقات الضرورية في المدن بقوله:

«المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه، وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها، فتنقلب ضرورات وتصير الأعمال فيه كلها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية بازدحـام الأغـراض عليها من أجل الترف، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق

والبياعات، وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه، ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم» (ص٦٤٩).

ولهذا الاعتبار فإن قيمة العمل ليست محددة، ولا يمكن أن تكون محددة، لأن التحديد يخرج بها عن مفهوم الابتغاء لأجل الرزق، والرزق لا يتجزأ، فالابتغاء لتحقيق بعض الحاجة لا يحقق كمال الرزق كما قلنا، ووفقاً لهذا المفهوم فإن قيمة العمل، تتزايد في مجتمعات الترف، وفي ظل عوائد الترف، لأن ذلك الواقع يجعل أسعار الضروريات مرتفعة، ويجعل أيضاً مطالب العيش متعددة، إذ أن مفهوم الضرورة لا يمكن أن يكون واحداً في كل من مجتمع المدينة ومجتمع القرية، لأن مطالب القرية المنعزلة ليست هي مطالب المدينة، فالإبل والغنم والبقر والدجاج والخيل والأرض قد تكون أشياء ضرورية في مجتمع القرية، لأنها توفر وسائل العيش الضرورية كاللحم واللبن والحليب والبيض والزرع، وفي المقابل فإننا نجد أن حياة المدينة تتطلب أشياء أخرى ليست هي نفس مطالب القرية، فالبيت والتأثيث ووسائل النقل، والكهرباء، والراديو والتلفزيون والثلاجة هي مطالب ضرورية لحياة المدينة، إذ لا يمكن لمجتمع المدينة أن يقبل قيمة للعمل لا توفر هذه الحاجات الضرورية.

ويرى ابن خلدون أن النفقات تكثر مع زيادة العمران، لارتفاع الأسعار في المرافق والأقوات، وبالتالي فإن قيمة العمل تتزايد مع ازدياد العمران، لكي تلبي جميع الحاجات الضرورية، وكلمة الحاجات الضرورية لا تقتصر على الغذاء والأقوات والملابس الضرورية، وإنما تتعدى تلك الحدود لكي تكون معبرة عن معنى الكفاية المادية لحياة إنسانية سليمة، يعيش الإنسان فيها من غير قهر أو ذل أو حاجة.

معيار تحديد قيمة العمل

معيار تحديد قيمة العمل عند ابن خلدون ترجع إلى العوامل التالية:

العامل الأول: مقدار العمل:

والقدر هنا هو قدر مادي وكيفي، وهذا القدر يعتبر عاملاً أساسياً في عوامل تحديد قيمة العمل، ويمكن أن يحدد ذلك العمل من خلال الزمن، باستعمال المعيار الزمني، وهو عنصر أساسي في تحديد قيمة العمل، لأن العمل الذي يستغرق يوماً كاملاً لا يمكن أن تكون قيمته مساوية للعمل الذي يستغرق ساعة أو بعضاً من الساعة، ولا يعني هذا أن تكون قيمة الساعة الزمنية أقل من قيمة اليوم الكامل، ذلك أن هناك عوامل أخرى لا تقل أهمية عن المعيار الزمني وهو المعيار المادي،

إذ أننا نجد أحياناً أن قيمة عمل الساعة الزمنية في بعض الأعمال والصناعات تفوق قيمة عمل يوم كامل من صناعات أخرى أقل أهمية وأقل ندرة.

وإذا كان المعيار الزمني عاملاً من عوامل التحديد، يؤخذ به في مجال تقويم قيم الأعمال، فإن ذلك يكون في إطار العمل الواحد أو المتماثل في المكانة والترف والندرة، فأجر الساعة بالنسبة لعامل البناء لا يمكن أن تعادل أجر يوم كامل لعامل بناء آخر في نفس الكفاءة وفي نفس المدينة والزمان، ولكن ذلك المعيار لا يمكن الأخذ به في مجال تقويم قيمة العمل بالنسبة ليوم عمل لعامل بناء، ويوم عمل لمهندس مختص بالبناء، لاختلاف طبيعة المهمة، وحجم أثرها في ميدان العمل، فالساعة الزمنية للمهندس المعماري تعادل أضعاف قيمة الساعة الزمنية لعامل بسيط، لأن حجم إسهام المهندس أكبر وأكثر ندرة، فضلاً عن أن المهندس قد صرف وقتاً طويلاً من الإعداد لكي يتمكن من أن يكون عطاؤه خلال الساعة الزمنية يتجاوز حدود العمل اليدوي البسيط.

العامل الثاني: شرف العمل:

والمراد بشرف العمل، أن يكون موطن العمل وموضوعه شريفاً، كالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب، وهذه صناعات شريفة، وهناك صناعات أخرى أقل شرفاً، كالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة.

وأعتقد أن معيار الشرف في تحديد طبيعة الأعمال لا يمكن إخضاعه لمعيار دقيق، ذلك أن ذلك المعيار هو معيار نسبي، وهو معيار يحدده المجتمع، وقد تتغير نظرة المجتمع إلى صناعة من الصناعات، فتنتقل تلك الصناعة من صناعات غير شريفة إلى صناعات شريفة، أو العكس من ذلك.

وقد عبّر ابن خلدون عن شرف الصناعات فقال:

«اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة، لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد، إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع.. فأما الضروري فكالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب» (ص٧٢٢).

ويفهم من كلام ابن خلدون أن ما هو ضروري في العمران ليس صناعة شريفة، وهذا معيار لا يمكن التسليم به، ولا أظن أن استعمال كلمة «الشرف» بالنسبة للصناعات مما يحسن استعماله، ويمكن استبدال كلمة الشرف بكلمات أخرى أكثر دلالة عن معنى التخصص والدقة مما يتطلب معه كفاءات عقلية رفيعة، فالطب مثلاً ليس أكثر شرفاً من البناء، ذلك أن معنى الشرف يدل على

معاني عدة، قد يكون في إطلاقها على العموم ما ينافي قيم الشرف والفضيلة، ولكننا نستطيع القول بأن مهنة الطب تتطلب كفاءة عقلية متفوقة، وجهداً علمياً كبيراً، وإعداداً طويلاً، ولهذا فإن قيمة العمل في الطب أكثر من قيمة العمل في البناء، ولا يمكن التسليم أيضاً بأن ما كان موطنه الصحة أو الإنسان هو أكثر شرفاً مما كان موطنه الأرض أو الجماد أو النبات، فالحجامة مهنة ليست شريفة، مع أن موضـوعها الصحة وموطنها الإنسان، وفي المقابل فإن صناعة الذهب مهنة شريفة مع أن موضوعها المعدن، والمعدن مهما كان نفيساً وغالياً لا يمكن أن يكون أشرف من الإنسان.

مفهوم الشرف عند الغزالي:

تحدث الإمام الغزالي عن مفهوم الشرف خلال كلامه عن فضيلة العلم ونفاسته، وأشار إلى أن الفضيلة مأخوذة من الفضل وهو الزيادة، وليس المراد أي زيادة، من حيث الكم المادي، وإنما المراد الزيادة المؤدية إلى الكمال، فقد تكون الزيادة فضيلة في شيء ولا تكون كذلك في شيء آخر، كالعدد، فهو فضيلة في الفرس، وقد يكون كذلك بالنسبة لسائر الحيوانات، لأن من فضائل الفرس العدو لأنها معدة للكر والفر، وقد لا تكون سرعة الجري فضيلة على الإطلاق.

ومعيار الشرف أن الأشياء النفيسة المرغوب فيها تنقسم إلى أقسام:

- ما هو مطلوب لذاته.
- ما هو مطلوب لغيره.
- ما هو مطلوب لذاته ولغيره.

ومـا يطلب لذاتـه أشرف مما هو مطلوب لغيره، فالدراهم مطلوبة لغيرها، لأنها أداة لقضاء الحاجات، وليس لها شرف ذاتي، لأنها مجرد معادن، قد ترمى عند إهمال التعامل بها، بخلاف سلامة البدن فهي مطلوبة لذاتها ولغيرها، فالصحة فضيلة بحد ذاتها ومطلوبة لذاتها، وهي في نفس الوقت مطلوبة للتوصل بها إلى تحقيق الحاجات والمآرب.

والعلم مطلوب لذاته ولغيره، فهو لذاته لذيذ ومطلوب، وهو في الوقت نفسه وسيلة للسعادة الأخروية، ولذلك فصناعة العلم صناعة شريفة.

وتنقسم الصناعات عند الغزالي إلى ثلاثة أقسام:

١ـ أصول لا قوام للعالم دونها، وهي أربعة: الزراعة وهي للمطعم، والحياكة وهي للملبس، والبناء وهو للسكن، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها.

٢ـ صناعات خادمة للأصول ومهيئة لها، كالحدادة فهي صناعة خادمة للزراعة.

٣ـ صناعات متممة للأصول ومزينة كالطحن والخبز للزراعة، والقصارة والخياطة للحياكة.

وأشرف الصناعات في نظر الغزالي، أُصولها، وأشرف أُصولها السياسة بالتأليف والاستصلاح ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها ما لا يستدعيه سائر الصناعات (الإحياء، ص: ١٣).

معيار الشرف عند الغزالي:

ويرى الغزالي أن معيار معرفة الشرف أُمور ثلاثة:

«**الأول**: إما بالالتفات إلى الغريزة التي بها يتوصل إلى معرفتها، كفضل العلوم العقلية على اللغوية، إذ تدرك الحكمة بالعقل، واللغة بالسمع، والعقل أشرف من السمع.

الثاني: وإما بالنظر إلى عموم النفع كفضل الزراعة على الصياغة.

الثالث: إما بملاحظة المحل الذي فيه التصرف كفضل الصياغة على الدباغة، إذ محل أحدهما الذهب ومحل الآخر جلد الميتة» (الإحياء، ص١٣).

ولا يمكننا أمام هذا التحليل العلمي الدقيق الذي يقدمه الإمام الغزالي لمفهوم الشرف والمعايير الموضوعية التي يعرف بها إلا أن نسلّم بدقة الغزالي، وعمق منهجه العلمي، وقدرته على الإقناع المنطقي، ذلك أن معايير الشرف في رأيه تعرف من خلال الغريزة الفطرية أو عموم النفع أو ملاحظة المحل، وجميع تلك المعايير يمكن السيطرة عليها، وإدراكها بسهولة ويسر، لأنها مما يمكن الاقتناع به.

ولا شك أن معيار النفع جدير بأن يكون معياراً في ميدان الصناعات، تحدد به شرف الصناعات ومكانتها، ذلك أن النفع هو الذي يحدد قيمة الصناعات وشرفها، إذ لا يمكن أن نعطي لمفهوم الشرف معنى ذاتياً بعيداً عن حاجة الإنسان.

وكيف يمكن أن يكون الغناء أشرف من الفلاحة، مع أن الغناء يمثل حاجة كمالية، يمكن الاستغناء عنها، ولا يتأثر المجتمع بذلك، بخلاف الفلاحة فهي من الأُصول، ولهذا فقد اعتمد الإمام الغزالي تقسيم الصناعات من حيث الحاجة إليها إلى ثلاثة أقسام، واعتبر الصناعات التي «لا قوام للعالم دونها»، هي الأُصول، واعتبر الفلاحة من الأُصول، كما اعتبر من الأُصول كلاً من الحياكة والبناء والسياسة، وتلك هي أشرف الصناعات.

ولعل سبب الاختلاف بين نظرة ابن خلدون والغزالي، أن ابن خلدون ينظر لمفهوم الشرف

من خلال صلة ذلـك بالسلطان والعمـران أولاً، ومن خلال تميز أصحـاب الصنـاعات بالكفاءة العقلية، وهو ما يسميه بالملكة.

ونظرة ابن خلدون ذات طبيعة حضارية، ذلك أنه ينظر للشرف ليس من معيار الحاجة، وإنما من معيار التفوق العقلي والذهني، ولهذا فإن صناعة الفلاحة والبناء ليست من الصناعات التي تحتاج إلى تفوق ومران.

وبالرغم من اعتراف ابن خلدون بأهمية صناعة الفلاحة وحاجة الناس إلى الأقوات فإنه يعتبرها من الصناعات التي اختص بها البدو، وهي صناعة بدوية، لا يعرفها الحضر ولا يقومون بها، لأن حياتهم في المدن مانعة لهم من الانصراف إلى صناعة الفلاحة.

وفي الـوقت نفسه يرى ابن خلدون أن بعض الصناعات كالكتابة والوراقة والغناء تنال صفة الشرف لأنها مما تساعد على مخالطة الملوك الأعاظم في خلواتهم ومجالس أُنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها، وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة في الغالب (ص٧٢٣).

وهذه نظرة قد تكون سائدة في عصر ابن خلدون، ذلك أن الشرف في معظم معانيه هو ما يجعل صاحبه في موطن الاعتزاز والفخار به، والصناعة الشريفة هي الصناعة التي تجعل صاحبها في موطن التفوق والاعتزاز، وهي بهذا الاعتبار تخضع لقيم المجتمع وتصوراته، والصناعات ذات الصلات بالفكر والثقافة هي صناعات شريفة، لأنه لا ينالها إلا أصحاب التميز الثقافي والعقلي كما أن الصنـاعـات التي تسـاعـد صاحبهـا على مخالطة الملوك تعتبر صناعات شريفة، وهذه نظرة خلدونية، ذلك أن ابن خلدون كان من المغرمين بمخالطة الملوك والأمراء، ويرى في ذلك شرفاً وتميزاً، ولذلك فلا غرابة أن يجعل تلك المخالطة مما يدعو للشرف.

العامل الثالث: حاجة الناس إليه:

ويعتبر هذا العامل من أهم العوامل المؤثرة في تحديد قيمة العمل، وإذا كان العاملان الأولان وهما: مقدار العمل وشرفه من العوامل التي يتحدد على أساسها قيمة العمل، فإن حاجة الناس إلى ذلك العمل يعتبر عاملاً أكثر أهمية في تحديد قيمة العمل.

ومن هذا المنطلق وهو منطلق الحاجة، ترتفع قيم بعض الأعمال إذا كانت ضرورية، وبخاصة فيما تشتد الحاجة إليها، ولهذا فإن ابن خلدون يخصص فصلاً خاصاً للحديث عن أن القائمين بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان، ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب، والسبب في ذلك أن الكسب ـ كما قدمناه ـ قيمة الأعمال، وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليهـا، فإذا كانت الأعمـال ضرورية في العمران عامة البلوى فيه، كانت قيمتها أعظم، وكانت

الحاجة إليها أشد، وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه، وإن احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات فليس على وجه الاضطرار والعموم فيقع الاستغناء عن هؤلاء في الأكثر (ص٧٠١).

وهذا النص يؤكد مذهب ابن خلدون في قيمة العمل، وهو حجم الحاجة إليه، فإذا كانت الحاجة إلى العمل كبيرة كانت القيمة كبيرة، وإذا أمكن الاستغناء عن ذلك العمل لقلة الحاجة إليه كانت قيمته بحسب الحاجة، والحاجة قضية نسبية، فقد تكون الحاجة في وقت دون آخر، وقد تكون في زمن دون آخر، لأنها مما يخضع لمعيار نسبي، وشخصي، فقد تكون حاجة شخصية أو اجتماعية.

وإن قيم الأشياء بشكل عام، وليس فقط قيم الأعمال، تخضع لمقدار الحاجة، وكلما اشتدت الحاجة إلى شيء ارتفع سعره، وكذلك بالنسبة للأعمال، فالأعمال التي تشتد حاجة المجتمع إليها تكون قيمها مرتفعة، وتزداد ارتفاعاً كلما نقص عدد القادرين على القيام بتلك الأعمال، وتدخل عندئذ ضمن قانون الندرة، وقانون العرض والطلب.

وأهل الصنائع الدينية في الغالب لا تعظم ثروتهم، لعدم الحاجة إلى تلك الصنائع، ولعدم حاجة معظم الناس إلى الاستعانة بهم، ويستثنى من ذلك فئة من الخواص المقبلين على دينهم، ويبدو أن ظاهرة الاستغناء عن العلماء كانت من مظاهر ذلك العصر، ولهذا فإن ابن خلدون قد سجل ذلك، واستشهد بهذه الظاهرة للحديث عن قيم الأعمال، وأن تلك القيم تحدد من خلال حاجة الناس إليها.

وهناك سبب آخر أشار إليه ابن خلدون ولعله السبب الأهم هو أن العلماء «لشرف بصنائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والتدبر، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم فهم بمعزل عن ذلك (ص٧٠٢).

ولا شك أن العوامل الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون وهي: مقدار العمل وشرفه وحاجة الناس إليه هي التي تحدد قيمة ذلك العمل، ولهذا تختلف قيم الأعمال بحسب تلك الاعتبارات، مما يجعل تلك القيم خاضعة لمعايير متحركة، تتناسب بحسب التطورات الزمانية والظروف المكانية والحاجات الاجتماعية، ولا عجب في ظل هذا الواقع أن يقع الاستغلال بشكل بشع في تحديد تلك القيم، ذلك أن الطرف الأقوى قادر على استغلال الطرف الأضعف، وفرضه شروطه بطريقة

لا تترك حرية الاختيار للطرف الآخر، مما يجعل الأجور خاضعة ليس لمعيار القيمة الحقيقية للعمل، وإنما تخضع للظروف العامة التي تحيط بذلك العمل، من حيث القدرة التفاوضية لأطراف عقد العمل.

وإذا كان ابن خلدون قد تحدث عن مقدار العمل وشرفه وحاجة الناس إليه كمعايير دقيقة لتحديد قيمة العمل، فإنه لم يتحدث عن عامل خارجي لا يمكن إنكار أثره في تحديد قيمة العمل، وهو التنافس في تحديد قيمة العمل، والتنافس يضعف القدرة التفاوضية لأحد أطراف العقد، وهو الجانب الذي يجد نفسه مضطراً للقبول بقيمة للعمل أقل من القيمة الحقيقية، بسبب كثرة العاملين، وتنافسهم على العمل، مما يجعلهم في وضع استسلام للقيمة المعروضة.

وقد تحدث ابن خلدون في موطن آخر عن قيمة العمل، واعتبر أن اغتصاب قيمة العمل كله أو جزء منه، يدخل ضمن الظلم المؤذن بالخراب، ذلك أن العمل هو وسيلة الكسب، فإذا انتقص حق الإنسان بطل كسبه، وإذا بطل كسبه وقع الظلم عليه، وانتقص بذلك العمران البشري، لأن العمران مرتبط بالمعاش، وسلامة المعاش هو وسيلة العمران، ولذلك فإن انتقاص قيمة العمل يعتبر من الظلم الذي يؤدي إلى عواقب سيئة.

وقال في صدد ذلك:

«فإن الرعية المعتملين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم، واتخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو تمولهم، فدخل عليهم الضرر» (ص٥١٢).

المبحث الثالث

أخلاق الكسب وخصال الترفع

خصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً للحديث عن أخلاق الكسب، سماه «السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة» (ص٦٩٤).

والعنوان بحد ذاته معبر خير تعبير عن المعنى الذي أراده ابن خلدون، ذلك أن الكسب الذي اعتبره «قيم الأعمال» قد ينمو وقد ينقص، لا باعتبار معايير القيمة الحقيقية للعمل، المتمثلة في مقدار العمل وشرفه وحاجة الناس إليه، وإنما قد تتدخل عوامل أخرى تحدد حجم ذلك الكسب، فتسهم في زيادته أو في نقصانه، وهي عوامل على وجه التأكيد ليست موضوعية، لأن العوامل الموضوعية توفر ظروفاً متماثلة ومتشابهة للكسب من حيث حجمه ومقداره، وإنما هي عوامل شخصية خارجية عن نطاق المعايير الموضوعية، ولهذا استحقت أن تكون موطن دراسة واهتمام.

العوامل الخارجية المؤثرة في الكسب :

وأهم تلك العوامل الخارجية المؤثرة في الكسب في نظر ابن خلدون عاملان هما: الجاه والخضوع، والثاني مرتبط بالأول، ويؤثران معاً في الكسب والمعاش.

العامل الأول: الجاه

والجاه عامل مؤثر في زيادة الكسب، لأن الناس يتقربون إلى صاحب الجاه، لغايتين:

الغاية الأولى: جلب المنافع: ذلك أن صاحب الجاه والمراد به صاحب النفوذ الذي يملك سلطة فعلية تؤهله لمساعدة مَنْ يريد ممن يرضى عنهم، لأن الاجتماع الإنساني لا يتم إلا بالتعاون، وقدرات الناس ليست متماثلة، فأصحاب القوة والسلطة والجاه والنفوذ يملكون سلطة قاهرة تمكنهم من إفادة الطبقة التي تقل عنهم، ويتحدد مقدار المنفعة بمقدار ذلك الجاه، فالجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم.

الغاية الثانية: دفع المضار: ذلك أن صاحب الجاه الذي يملك جلب المنفعة يملك في

الوقت نفسه جلب الضرر أو دفع الضرر، ولهذا فإن الناس عندما تتقرب من صاحب الجاه فإنما تستهدف من وراء ذلك جلب مصلحة أو دفع مضرة، وتلك المضرة قد يكون مصدرها صاحب الجاه نفسه أو قد يكون مصدرها صاحب جاه آخر، يحاول الإنسان أن يحتمي بالأول من الثاني، لأن أصحاب الجاه والنفوذ ليسوا في درجة واحدة، وإنما هم في درجات متفاوتة من حيث القوة والنفوذ، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة، كما يعبر عنه ابن خلدون، وهنا يبرز دور الديانات السماوية والشرائع الوضعية لحماية الإنسان من ذلك الظلم.

وصاحب الجاه يستمد سلطته من صاحب جاه أكبر منه، وكل طبقة من هؤلاء لها قدرة على من دونها، فأهل الطبقة السفلى تحتمي بأهل الطبقة العليا، وأهل الطبقة العليا تمارس دور الحماية والمساندة لأصحاب الطبقة السفلى، وهكذا يتم تكامل الحماية والمساندة في الطبقات المختلفة وينعكس أثر ذلك على المعاش والكسب، وكلما كان الجاه أكبر كان انعكاسه على الكسب الناشىء عنه منسجماً مع حجم ذلك الجاه.

ويعبّر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله:

«ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحدة من الطبقة السفلى يستمد هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه، والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشىء عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله» (ص٦٩٦).

ولا يقصد ابن خلدون بحديثه هنا إبراز فكرة الطبقات، ذلك أن ظاهرة اختلاف حجم النفوذ في المجتمع، بين الأفراد يعتبر أمراً واضحاً، سواء سلمنا بهذه الظاهرة أو رفضناها، فالسلطة بطبيعتها تفرز مواقع متعددة، ويشغل تلك المواقع أفراد يزداد نفوذهم بمقدار اقترابهم من قمة السلطة، ويستمد الأسفل سلطته من الأعلى من القمة إلى القاعدة، وبخاصة في إطار السلطة، وقد قلنا أن ابن خلدون لا يقصد الحديث عن هذا، وإنما يقصد الحديث عن أثر هذه الظاهرة في الكسب والمعاش، حيث أن معيار قيمة العمل لا تخضع لمجرد المعايير الموضوعية، وإنما تخضع لمعايير خارجية أطلق عليها ابن خلدون «الجاه مفيد للمال».

ولعل ابن خلدون في هذا التحليل أراد أن يدين الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وأن يشير إلى أن التوزيع لا يخضع لمعايير موضوعية عادلة، وإنما يخضع لمعايير خاصة، فالكسب مرتبط بالجاه أكثر من ارتباطه بقيمة العمل، وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تنميته.

ويبدو أن هذا المقدار من اليسار الذي يحققه الكسب المتوازن مع قيمة العمل لا يقود إلى الثروة ولا إلى الغنى، وإنما يوفر الحد الأدنى من أسباب العيش، وذلك مما يجعل قيمة العمل غير محققة معنى اليسار المؤدي إلى الكفاية، وهذا التحليل بحد ذاته هو تأكيد لمقولة ابن خلدون بوقوع الظلم في الخليقة، والظلم لا بد أن يرفع عن طريق سلطة قاهرة.

وفي موطن آخر تحدث ابن خلدون عن الظلم وأوضح أنه مؤذن بخراب العمران، وخصص فصلاً لذلك، وعلّل ذلك الربط المادي بين الظلم والعمران بعامل نفسي يظهر أثره على السلوك يتمثل في انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، وكلما اشتد الاعتداء والظلم كان الانقباض عن الكسب أقوى وأوضح، إلى أن يؤدي ذلك الانقباض إلى الخراب (انظر ص٥٠٧).

ـ ولعل من حقنا أن نتساءل:

هل يعتبر الجاه كعامل مؤثر في الكسب من عوامل الظلم، وهل يقود بالتالي إلى الخراب، كما يفعل الظلم.

لم يذكر ابن خلدون ذلك ضمن أنواع الظلم التي تحدث عنها، وإنما تحدث عن اغتصاب قيمة العمل كله أو جزئه، عن طريق التكليف أو التسخير، وأن معاش العاملين يكون من عملهم، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم (ص٥١٢)، مع أنه اعتبر الاحتكار من الظلم، لأنه يقوم على أساس التسلط على أموال الناس على وجه الغصب والإكراه.

ولعله لم يذكر ذلك من جملة الظلم، لأن هذا الأسلوب من أساليب الكسب كان قائماً وشائعاً، «فالجاه مفيد للمال»، وصاحب الحظوة والنفوذ أكثر يساراً من فاقد الجاه، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه، فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجيّ أو كمالي (ص٦٩٣).

ثم حاول ابن خلدون أن يشير بطريقة غير مباشرة إلى معنى الظلم، وهذا الظلم يختلف عن معنى الظلم الذي يتم بين طرفين، وهو الظلم الذي سماه ظلماً، وهو ظلم لأنه لا يتيح فرصة عادلة للكسب بين الأفراد، فقيمة الأعمال بحد ذاتها لا توفر اليسار، لأن اليسار يحتاج إلى الجاه والنفوذ.

ولهـذا فإن أكثر التجار وأهل الفلاحة وأهل الصنائع، «إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة» (ص٦٩٧).

وهذا النص يحمل معنى الإدانة، لأن قيمة العمل لا توفر الكسب العادل أولاً، لأن أصحاب

الأعمال يعيشون بسبب عدم الجاه والنفوذ في خصاصة وفقر، وكأنهم يدفعون الفقر برمق العيش.

العامل الثاني: الخضوع والتملق

وقد ركز ابن خلدون على هذا العامل، وجعله عنواناً لفصل خاص سماه «السعادة والكسب إنما يحصل لأهل الخضوع والتملق» وتعليل ذلك عنده أن باذل النعمة وهو في الدرجة الأعلى لا يبذلها لمن كان في درجة أقل منه إلا بيد عالية، وعزة وترفع، وأن مَنْ كان يتطلع إلى تلك النعمة لا يمكن له الوصول إليها إلا عن طريق الخضوع والتملق.

ويستشهد لذلك بأن أهل الترفع والشمم ممن يكتفون بقيم أعمالهم من غير بذل وتطلع إلى أصحاب الجاه غالباً ما يكون كسبهم قليلاً، وهم إلى الخصاصة والفقر أقرب منهم إلى اليسار والثروة.

ويمكننا القول أن هذا العامل ليس عاملاً مستقلاً بذاته، وهو مرتبط كل الارتباط بالعامل الأول وهو الجاه، إذ أن الجاه يعتبر من العوامل الخارجية المؤثرة في زيادة الكسب، ولا يمكن التعامل مع أصحاب الجاه إلا عن طريق بذل الكثير من خلق التملق والخضوع، لكي تنفتح قلوب أصحاب الجاه لمطالب أصحاب المطامع والمطامح، وكلما كان هؤلاء أكثر قدرة على البذل كانوا أكثر قدرة على زيادة الكسب عن طريق الجاه، ولهذا فإن العامل الثاني مكمل للعامل الأول ومتصل به، ومتمم لغايته.

ويعبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«وإنما يبذله - أي الجاه - لمن تحت يديه فيكون بذله بيد عالية وعزة فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق كما يسأل أهل العز والملوك وإلا فيتعذر حصوله، ولذلك قلنا إن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا الخُلُق، ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة» (ص٦٩٧).

وخلق الخضوع والتملق يساعد صاحب الكسب على مضاعفة كسبه عن طريق التعامل مع أصحاب الجاه، فمن كان من أصحاب الكسب متمكناً من هذا الخلق، متقناً له، متفنناً في استعمال مصطلحاته، باذلاً بسخاء ما يترفع عنه أصحاب خلق الترفع، انفتحت له أبواب الرزق، لا عن طريق قيمة العمل، كما قلنا، وإنما عن طريق الجاه والسلطة والنفوذ.

خلق الترفع والكِبر:

تحدث ابن خلدون عن خلق الترفع والكِبر، واعتبر ذلك من الأخلاق المذمومة، وذلك لأن

صاحب هذا الخلق يتـوهم في نفسه «الكمال»، وهذا الوهم يدفعه إلى الشعور بأن ما لديه من بضاعة، سواء كانت بضاعة علم أو صناعة، أو شعر أو أدب، مما تكثر الحاجة إليها، ولا يطمئن الناس إلا بعد الحصول عليها، فيترفع عن عرض بضاعته، ويقبع في زاوية بعيداً عن الناس، مترفعاً عنهم، ظاناً أن الناس سوف يأتون إليه لطلب بضاعته.

وغالباً لا يأتي إليه أحد، لأن «توهم الكمال»، قد جعله يتصور الكمال في نفسه، والناس لا ترى ذلـك، ونجد مثل ذلك التوهم لدى كثير من أهل الأحساب والأنساب الذين يعيشون على ذكـريات المـاضي المجيدة، ويحسبـون أن ذلك الماضي يؤهلهم لكي يكونوا في موطن التميز الاجتماعي في نظر الناس، وعندما لا يحصل لهم ذلك التميز يشعرون بخيبة الأمل، تغرقهم أحياناً في اليأس والحزن، وأحياناً تثير حولهم مشاعر من المقت والكراهية، لأن ترفعهم الناتج عن توهم الكمال يدفعهم إلى الانعزال وكراهية الناس، «ويستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك، ويعده مذلة وهواناً وسفهاً، ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم في نفسه، ويحقد على مَنْ قصـر له في شيء مما يتوهمه من ذلك، وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه. . ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله» (ص٦٩٨).

ويصور ابن خلدون حالة هؤلاء تصويراً دقيقاً وجميلاً ومعبراً عن أحاسيس النفس الإنسانية، وكأنه يرسم صورة هؤلاء في لوحة زيتية جميلة معبرة أجمل تعبير وأدقه عن انفعالات نفسية حزينة، وبخاصة عندما يصور خيبة الأمل، التي تعتري هؤلاء وهم يتعاملون مع مجتمع لا يعترف لهم بما يعتقدونه في أنفسهم من كمال وتميز.

أصحاب الترفع:

ويمكننا أن نلاحظ حالة الترفع لدى الأصناف التالية:

أولاً: العلماء المتبحرون في علمهم.

ثانياً: الكُتّاب المجيدون في كتابتهم.

ثالثاً: الشعراء البلغاء في شعرهم.

رابعاً: «كل محسن في صناعته».

خامساً: «وأهل الأنساب ممن كان في آبائه ملك أو عالِم مشهور أو كامل في طور يعبرون به بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم» (ص٦٩٨).

سادساً: «أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً إليه» (ص٦٩٨).

وهذه الأصناف تتوهم الكمال في نفسها، وفيما يصدر عنها، ويدفعهم ذلك الشعور إلى الترفع وعدم التملق والخضوع، ويأنفون من ذلك، ولا يرون في أنفسهم الصغار، ولا يرون في أصحاب الجاه ما يراه الآخرون من مكانة وتميز.

ولا يحاول ابن خلدون أن يحدد موقفه من هؤلاء، ويكتفي بتحليل ما يتفاعل في نفوسهم من مشاعر، وما يدفعهم إلى ذلك السلوك من عواطف، ونجده أحياناً وكأنه يدين تصرفهم ويتهمهم بسيطرة الوهم عليهم، وأحياناً يلتمس لهم العذر فيما سلكوه واختاروه لأنفسهم.

إلا أنه في جميع الظروف وهذه نقطة جديرة بالاهتمام والملاحظة يحاول الوصول إلى النقطة التي انطلق منها، والتي يحرص على استخراج قانونه الاجتماعي منها، وهي في هذا الموطن قضية المعاش.

وعندما يتحدث عن أصحاب الترفع، ويحدد أشخاصهم، ويحلل دوافعهم لذلك السلوك يخلص إلى نتيجتين:

النتيجة الأولى: شعور أصحاب الترفع بالحزن والهم، وينتابهم المقت من الناس، لأنهم يرون أن الناس قد قصروا في حقهم فيما يتوهمون، فلم يبذلوا لهم ما يستحقون من تقدير واحترام، ولم يراعوا مكانتهم وتميزهم، ولم يلتمسوا لهم العذر فيما ظهر من سلوكهم المترفع عن الخضوع والتملق، وهذا الشعور الذي ينتابهم قد يجعلهم أكثر عزلة عن المجتمع، وأقل صلة به، مما يعمق لديهم مشاعر الحزن والهم والمقت.

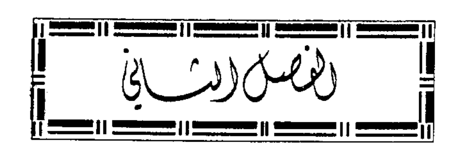
النتيجة الثانية: عدم حصول أصحاب الترفع على الثروة، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً، وذلك لأنه يقعد عادة عمّا يقوم به الناس من بذل لبعض العواطف، ومجاملة في بعض المواقف، مما يجعل أمر معاشه فاسداً، لقلة اختلاطه بالناس، وتجافيه عن كثير مما يبذله غيره من فائض العواطف.

ترفع أهل العلم:

ويركز ابن خلدون على المشتغلين بشؤون القضاء والفتيا والتدريس ويرى أن هؤلاء لا ينالهم من الرزق ما ينال أهل الشوكة والصنائع، لأنهم «لشرف بضائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لما فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم فهم بمعزل عن ذلك، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب» (ص٧٠١).

وأظن أن ما أورده ابن خلدون عن ترفع أهل العلم يعتبر من المظاهر الطبيعية التي تستحق التقدير، ذلك أنه لا يجوز لأهل العلم وأهل القضاء والفتيا أن يبذلوا من أنفسهم ما يبذله غيرهم من خضوع وتملق لأصحاب الجاه والنفوذ، إذ أن للعلم كرامته وعزته، ولا يجدر بأصحابه أن ينحدروا إلى ما ينحدر إليهم غيرهم من أصحاب المطامح الدنيوية، إذ من المفروض أن تكون في المجتمع نماذج أخلاقية ترفض الترفع والكبر كخصال مذمومة، وترفض في نفس الوقت خصال التملق والخضوع، وإذا كان الكبر من الخصال المذمومة فإن الترفع وبخاصة ترفع أهل العلم هو ترفع محمود، لأنه يمثل استقامة الخلق، وصلابة المثل، ونزاهة الشخصية، واعتزاز أهل العلم بالعلم، وما أجدر العلماء بذلك، وما أجدرنا أن نعمق معاني الاعتزاز بالنفس، لكي تكون تلك النفس مرآة لمثل اجتماعية راقية.





آراء ابن خلدون في الحضارة

المبحث الأول

أثر الحضارة في تحديد خصائص الأمم

من القضايا التي كانت تثير انتباهي ما كنت ألاحظه باستمرار في حياتنا الاجتماعية وبخاصة لدى طبقة خاصة من الناس تأثرت بالفكر الغربي وأعجبت به، من ظاهرة نعاني منها في حياتنا الاجتماعية، وهي ذات أثر سلبي في تكوين جيلنا الجديد الذي نعده للغد لكي يحمل الأمانة، والأمـانة جسيمة وشاقة، ولا بد لجيلنا من أن يكون مؤهلاً لتلك الأمانة، ولا خيار له في ذلك، فالأمانة إرث ينتقل من الأجداد إلى الأحفاد، كما تنتقل أشياء كثيرة عن طريق الإرث، لا فكاك للإنسان منها، فهو وارث، وغداً سيورث، في مسيرة تعاقب بين أجيال متلاحقة.

والظاهرة التي نخشى منها ونحذر من آثارها هي ما نسمع صداه حيناً، كلاماً هامساً، أو إشارات هازلة، تفعل في النفس ما تفعله أقسى الكلمات من الآثار السلبية، وتتمثل تلك الظاهرة في قناعة تحاول أن تأخذ مواقعها في فكرنا، مؤكدة في ذلك أن جيلنا بحكم انتمائه إلى أمم الشرق ذات الأصـول الروحية والدينية لا يملك بحكم تكوينه العضوي والنفسي ما تملكه أجيال الغرب من قدرات وكفاءات ومهارات، فالغرب بحكم تكوينه أقدر على تمثل قيم الحضارة، والحفاظ عليها، وتوفير أسباب النمو والازدهار لها، لكي تظل شعلتها شعلة توهج وعطاء.

ولا أظن أن هذا المنطق يمكن أن يكون منطقاً عقلياً، أو أن يكون مستمداً من تحليل علمي لنفسيات الأمم والشعوب، وقدراتها الذاتية، ومهاراتها الفكرية، ومن واجبنا أن نرفض هذا المنطق، وأن نواجهه وأن نقاومه، لكي يأخذ موقعه خارج نطاق ساحتنا الاجتماعية التي يجب أن تظل نقية صافية، تلهب لدى أطفـالنا مشاعر الاعتزاز والانتماء، وتعمق لديهم الثقة بالنفس، لكي نكون مؤهلين لصياغة المستقبل، والمستقبل الذي نريده هو ذلك المستقبل الذي نحلم به حيناً ونتطلع إليه حيناً آخر، نتلمس معالمه من خلال ذلك الوهج الذي يثيره جهد متواصل، جدير بأن نبذله بسخاء، وندفع أبناءنا لكي يبذلوه أيضاً بسخاء.

تذكرت كل ذلك، وأنا أقرأ رأي ابن خلدون في تكوين الملكات العلمية، لدى الأمم والشعوب وهو يعرض في ذلك لأهل المشرق وأهل المغرب، وهم جميعاً أهله وعشيرته، ينتمي إليهم وينتمون إليه، وقد شرح قانونه الاجتماعي في خصائص الشعوب، وهي خصائص متساوية ومماثلة، وبخاصة تلك الشعوب التي تمثل مناطق الاعتدال في التقسيم الجغرافي.

والاعتدال يفرز خصائص متقاربة، ومن الصعب اعتماد منهج جغرافي في التمييز في إطار مناطق الاعتدال الجغرافي، ذلك أن التمييز بناء على الاختلاف الجغرافي يحتاج إلى تباين كلي في ظروف المعاش والهواء والحرارة والبرودة، والخصب وشظف العيش، ومعظم تلك الأسباب لا توجد أسباباً عضوية في تكوين الأمم، وإنما توجد ظروفاً نفسية، تؤثر في أسلوب التفكير وطرائقه.

«تغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة» (ص١٥٢).

«نجد أهل الأقاليم الخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم» (ص١٥٣).

أثر العوامل الخارجية في تكوين خصائص الشعوب:

ويعترف ابن خلدون بأثر العوامل الخارجية في تكوين خصائص الشعوب، إلّا أنه لا يرى أن تلك الخصائص ذات طبيعة عرقية، ويمكننا أن نلاحظ أثر تلك العوامل فيما ألفته الشعوب من عادات وعوائد في الغذاء واللباس والمسكن.

ويجمع ابن خلدون ذلك كله في كلمة واحدة يسميها الحضارة والعمران، فالحضارة مؤثرة في قدرات الشعوب، ولا تقتصر الحضارة على مفهوم مادي، وإنما تتعلق بها عوائد معينة، في الطعام والشراب والسكن.

وإذا كانت أسواق التعليم في المشرق نافقة وبحوره زاخرة، فإن سبب ذلك هو اتصال العمران والعمران هو مظهر من مظاهر الحضارة، «والحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم، فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تتعدى» (ص٧٧٥).

ويبرز لنا اتساع أثر الحضارة والعمران على سلوك الأفراد، فالحضارة في ظل هذا المفهوم ليس ذلك المظهر الصوري المتمثل في بعض المظاهر المادية، وإنما هي سلوك متكامل، لأن الحضارة

هي مرحلة وعي، والوعي لا بد من أن ينعكس أثره على السلوك العام للإنسان.

خصائص التفوق ليست ذاتية:

ونخلص من هذا إلى أن خصائص الشعوب ليست خصائص ذاتية، ولا نستطيع القول أن شعباً من الشعوب يملك «**إمكانات تفوق**» لا يملكها شعب آخر، فمثل ذلك القول هو مجرد ظاهرة وقتية محددة بظروف معينة، فإذا انتهت تلك الظروف لم تعد تلك الظاهرة صادقة أو معبرة لأن «**قانون التفوق والتميز**» هو قانون حضاري، وليس قانوناً عرقياً أو جغرافياً، وبناء على هذا فإننا لا نستطيع القول إن شعب الشمال هو أكثر ذكاء من شعب الجنوب، أو إن شعوب أوروبا أكثر ذكاء من شعوب آسيا، ذلك منطق غير صحيح، لأنه ينطلق من منطلق خاطىء وهو التسليم بخصائص ذاتية للشعوب.

وهذا القول لا ينكر أن شعب الشمال أكثر مهارة وقدرة من شعب الجنوب، لأنه شعب يملك أدوات الحضارة، وأدوات الحضارة توفر له ظروف التقدم، وتدفعه لإيلاف عادات سليمة في الغذاء والملبس والعمل والإنتاج.

والملكة العلمية والمراد بها ملكة الاستيلاء على المعارف والعلوم والتصرف فيها، والتحكم في مفاهيمها لا يمكن أن تنمو ذلك النمو المبدع إلا في ظل الحضارة، ذلك أن الحضارة هي سبب مباشر لتكوين ملكة التفكير، لأنها توفر أسباب ذلك التفكير، وتغذيه، وتعمق مفاهيمه.

وهكذا تبرز لنا مضاعفات الحضارة والعمران في النشاط العلمي، من خلال ذلك الإشعاع الحضاري الذي ينعكس أثره على كل ما حوله، وأبرز ساحات ذلك الامتداد الإشعاعي هو الإنسان، والإنسان هو محور الحضارة، وهو بهذا الاعتبار ينظر إليه على أنه أساس التغيير في المجتمع.

والحضارة التي يعنيها ابن خلدون هي ذلك النمط من الحياة التي تتجاوز حدود الضروريات إلى البحث عن الكماليات، والبحث عن الكماليات يتيح للإنسان فرصاً جديدة للمعرفة، ففي ظل الحضارة تزدهر الصنائع، وتنمو ملكاتها، وفي ظل الحضارة يزدهر العمران وتنمو الأمصار، والحضارة شرط أساسي لتكوين الملكات الفكرية.

ومن حقنا أن نعترض على ذلك المفهوم الضيق للحضارة، إلا أن ذلك المفهوم هو الذي كان سائداً في عصر ابن خلدون، فالحضارة ناتجة عن الملك، وخطرها البارز هو الترف وعوائد الترف، والحضارة هي الكلمة التي تقابل كلمة البداوة، ولهذا فإن البداوة تتطلع إلى الحضارة، التي تمثل الاستقرار والترف وازدهار الصنائع.

وعندما يقارن ابن خلدون بين أهل المشرق وأهل المغرب، يعترف بأن أهل المشرق أرسخ رتبة وأعلى قدماً في التعليم والصنائع، ويقصد ـ طبعاً ـ في ذلك العصر، الذي عاش فيه، ولا يعني أن هذا ينطبق على عصور أخرى سابقة أو لاحقة، فقد تتغير الظاهرة إذا اختلت أسبابها المؤدية إليها، وأسباب تقدم أهل المشرق ليس بسبب كمال اختصوا به في حقيقتهم الإنسانية، ولكن لأن أهل المغرب أقرب إلى البداوة، وعندما يصبح أهل المشرق أهل بداوة فإن من المنطقي أن يتراجع التعليم والصنائع، لأن البداوة تمنع من تكوين ملكات التفوق الصناعي والعلمي.

ومع هذا فإن ابن خلدون لا يرضى أن يوصف أهل الحضارة بكمال العقل، وأهل البدو بقصور الفطرة والجبلة، وقد «نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، وإنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك فهو رونق الصنائع والتعليم، فإن لهما آثاراً ترجع إلى النفس» (ص٧٧٦).

قانون تفوق الشعوب:

وهكذا يبرز «قانون التفوق»، وهو قانون يتناقض مع النظرة العرقية، ويقوم على أساس توفير الظروف الملائمة للتفوق، وأهم تلك الظروف ما يلي:

أولاً: عامل الحضارة والعمران:

وهذا هو السبب الظاهر والمباشر الذي يساعد على تكوين ظروف التقدم والازدهار، وهو سبب من أسباب تفوق الأمم والشعوب في مرحلة ما من حياتها، عندما تصل إلى مرحلة التحضر، وعندئذ تتجاوز ما هو ضروري، وتنصرف إلى ما هو من مظاهر الحضارة، وهو صناعة العلم، وقد خصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً لهذا الموضوع سماه: العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة «والسبب في ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع» (ص٧٧٧).

وهذا النص يوضح أن ابن خلدون يرى أن اهتمام الإنسان بشؤون المعاش قد يدفعه عن الاهتمام بشؤون العلوم والصنائع، وقد تكون تلك الظاهرة من ظواهر ذلك العصر الذي عاشه ابن خلدون والذي كانت الفلاحة هي الصناعة الأولى التي توفر أسباب المعاش، وقد نجد في عصرنا الحاضر أن الاهتمام بالصناعة أصبح من الأمور التي تدفع إليها شؤون المعاش، ذلك أن الصنائع

على اختلاف أنواعها أصبحت من الأشياء الضرورية، لأنها توفر أسباب المعاش لطبقة كبيرة في المجتمع.

وفي الوقت نفسه فإن صناعة العلم لم تعد صناعة حضارة وترف إذ من الملاحظ أن التعليم أصبح من الأمور الضرورية التي يدفع إليها شعور المجتمع بأهمية التعليم، قد يكون سبب ذلك أن ابن خلدون كان يقصد بالحضارة «الاجتماع الإنساني» وهذا الاجتماع يبرز في حياة الأمصار بشكل أوضح.

ثانياً: العامل النفسي:

وهذا العامل من وجهة نظري من أهم عوامل تفوق الأمم والشعوب، ذلك أن الحضارة هي نتيجة لتوفر ظروف التفوق لدى الشعوب، وهي ظروف دافعة تولد شروط التقدم، لأنها توجد البواعث والحوافز النفسية، للانطلاق والطموح.

ومن الصعب أن نحدد أسباباً واضحة للتفوق، إلا أن من المؤكد أن التحدي من أهم عوامل الانبعاث لدى الأمم، وكلما زاد التحدي تعاظم أثره في النفس طاقة متفجرة ومتوثبة، طموحة متطلعة، لأن النفس بطبيعتها ترفض التحدي وتأباه، وعندما يفرض عليها يتحول ذلك الرفض إلى موقف إيجابي، يدفع إلى الحركة، والحركة الواعية بناء متصاعد، ينمو ويرتفع، إلى أن يصبح أداة للحضارة وسبباً للتفوق.

والأمم الواعية هي الأمم القادرة على أن تجعل من شحنة التحدي عملاً إيجابياً، يسهم في تكوين الرغبات السليمة، وتغذية عواطف المواطن لكي يكون أداة فعّالة من أدوات التقدم والحضارة.

ولا ينبغي للأمم والشعوب أن تخشى من التحدي أو تخاف منه، أو تستسلم له، لأنها إن فعلت ذلك فقد حكمت على نفسها بالانهيار، والاستسلام هو المدخل الطبيعي للانهيار بل هو الطريق الأقصر له، وكلما كانت الأمة في وضعية القابلية للاستسلام كانت أكثر اقتراباً من مرحلة الانهيار، إلى أن يكون الانهيار تاماً وكاملاً، وعندئذ تبتدىء سلسلة الانهيارات المتلاحقة إلى أن يفنى الكيان الذاتي، وينهار.

ولم يشر ابن خلدون إلى هذا الجانب في موطن حديثه عن أثر الحضارة في تكوين الملكات العلمية والفكرية، ولكنه أشار إلى أثر الحضارة أيضاً في انهيار الملك وسقوط الدولة، فالحضارة التي هي سبب مباشر في تكوين الملكات الذاتية في العلم والصنائع، هي سبب أيضاً لانهيار الدول ذلك لأن الحضارة تولد الترف، والترف يولد حالة الاسترخاء، والاسترخاء يضعف الدولة

ويجعلها في حالة الاستسلام النفسي، أمام الأخطار المحدقة بها، وهي أخطار قد تكون أحياناً جسيمة وخطيرة.

أثر الترف في النفس:

وقد خصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً لهذا الموضوع، اختار له العنوان التالي: «من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم» واعتبر في فصل آخر أنه «إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» (ص٢٩٧).

وأهمية الترف في موطن الحديث عن أثر الحضارة في خصائص الشعوب أن الترف يولد حالة نفسية تتناقض مع خلق البأس والشدة والحذر والتقشف، والمترف لا يقوى على التحدي غالباً، لأن التحدي يستلزم الصبر، والصبر مطلب صعب لمن لم يألفه ويتعود عليه.

وهكذا نلاحظ أن خصائص الشعوب ليست ذات طبيعة عرقية أو ذاتية، ولو كانت كذلك كانت شعوب الخصائص الذاتية هم أهل الحضارة على الدوام، لأنهم أهل التفوق والتميز، والتاريخ ينكر هذه الظاهرة، ولا يعترف بخصائص ذاتية لأي شعب من الشعوب، ولهذا فإن مشعل الحضارة كان ينتقل من أُمة إلى أُخرى، في دورة تاريخية، لا تتوقف دواليبها عند أُمة من الأُمم.

وهذا الواقع التاريخي يعطي الأمل للشعوب والأُمم لكي تتطلع إلى المستقبل من خلال نظرة التفاؤل، فالتخلف ليس قدر الشعوب المتخلفة الذي لا يقهر، والتقدم ليس هو حكراً على أُمم حملت مشعله حقبة من الزمن، قد تطول وقد تقصر، ذلك مشعل ثقيل، قد تنوء بحمله أُمم لا تحسن التصرف، وسرعان ما تتخاذل عن ذلك المشعل، أو يأبى أن يظل حبيس سواعد واهنة ما حفظت له كبرياءه، ولا أحسنت الإفادة منه.

أُمتنا ومشعل الحضارة:

وأُمتنا واحدة من الأُمم، حملت المشعل، كما حمله غيرها، وكانت خير مَنْ حمل ذلك المشعل عطاء وجدارة، لم تسرف في الظلم كما أسرف غيرها من الأُمم، ولم تجلد ظهور المستضعفين من الأُمم كما فعلت الأُمم المنتصرة، ولم ترفع لواء السيف لكي يكون راية متميزة كما فعلت جيوش الفاتحين من قبل ومن بعد، وإنما أرادته مشعل هداية ودعوة إلى الحق والفضيلة، فكان الإسلام هو محور الفتوحات الإسلامية، وعندما خفت ذلك الضوء ظلت مشاعل الهداية مضاءة في عواصم وأمصار متباعدة، في المشرق والمغرب.

وعظمة الحضارة الإسلامية أنها حضارة فكر، وليست حضارة عرقية أو قومية، ولو كانت كذلك لتساقطت أطرافها، ولذبلت أزهارها، ولما قويت على مواجهة التحدي التاريخي، وهو تحد كان

يستهدف إفناء تلك الحضارة وإنهاء دورها الإنساني، ولا يقبل الإسلام بمبدأ الخصائص الذاتية للشعوب، ذلك أن الخصائص الذاتية تحمل معنى الظلم، لأنها توفر لأصحابها ما لا توفره لغيرهم من الأمم من أسباب التقدم، من حيث التزامهم بمبادىء الفضيلة واحترامهم لحقوق الإنسان.

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه القرآن الكريم عندما جعل معيار التفاضل بين الأفراد وبين الأمم هو التقوى، وهذا المعيار يرفض التفوق الذاتي والعرقي، ويقيم مبدأ التفاضل على أسس عادلة، ينعكس أثرها على الإنسان، لكي يسهم الجميع في بناء صرح إنساني سيظل حلم الأجيال المتعاقبة.

المبحث الثاني

أثر الحضارة في تطور الصنائع

تعتمد الصنائع في تطورها على تمكن ملكة الإجادة في النفس، والإجادة تحتاج إلى جهد فكري، يمارسه صاحب الصناعة أثناء أدائه لعمله، لكي تكون صناعته متفوقة على غيره، ذلك أن التفوق يحتاج إلى كفاءة عقلية تتجاوز حدود الكفاءة العادية، وبخاصة بالنسبة للصناعات المركبة، التي يبرز فيها الجهد الفكري، ويعتبر شرطاً من شروط الإجادة والابتكار والتطوير.

والفلاحة هي وجه من وجوه المعاش الطبيعية كالصناعة والتجارة، اعتبرها ابن خلدون صناعة، وخصص فصلاً مستقلاً لصناعة الفلاحة، ولعله أراد باستعمال كلمة الصناعة هنا مهنة الفلاحة، ولم يقصد معنى الصناعة، حيث جعل في موطن آخر أوجه المعاش الطبيعية الفلاحة والصناعة والتجارة، وفصل بذلك بين الفلاحة والصناعة.

واعتمد ذلك الفصل على اختلافين هما:

أولاً: بساطة الفلاحة:

وتبرز بساطة الفلاحة من منطلق عدم حاجتها إلى نظر ولا إلى علم بخلاف الصناعة أو الصنائع كما يستعملها أحياناً فهي «مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار» وهذا الاختلاف قد يكون اختلافاً نسبياً، ذلك أن الفلاحة ليست صناعة بسيطة كما يتصور ابن خلدون، وقد تكون أكثر صعوبة من الصناعات الأخرى، وتحتاج إلى فكر وعقل وتجربة، والفلاحة هي المهنة التي تحتاج إلى تعليم وتلقين ودربة، فإذا اختلت معايير الفلاحة وقوانينها، وهي قوانين دقيقة، فشلت الفلاحة، وأمسكت عطاءها.

ولعل سبب هذا الخطأ أن ابن خلدون كان يرى أهل الفلاحة هم البدو، وهم أبعد عن الحضارة وأقل كفاءة من حيث الفكر، ولهذا فقد اعتبر مهنة الفلاحة بسيطة، لأن الذي يمارسها لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه غيره من كفاءات فكرية، وهذا أمر لا يمكن التسليم فيه، وبخاصة بالنسبة لصناعة ذلك العصر وهي صناعة بسيطة يسيرة، ليس فيها من التعقيد والتركيب، ما في الصناعات التي نراها اليوم.

وربما كان يعني بالصناعة تلك الصناعات ذات الطابع الفكري والعلمي مثل صناعة الطب، وصناعة الكتابة، وصناعة التوليد، وصناعة أخرى أكثر التصاقاً بقضايا الفكر من الصناعة، وترجع أهمية تلك الصناعات الفكرية إلى أنها توسع مجال الإدراك، لأنها ترتبط بتجدد العلوم، وتساعد على الانتقال من المحسوسات إلى المدركات العقلية.

١ـ أقدمية الفلاحة على الصناعة:

والفلاحة هي «أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة» «ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر وأنه معلمها والقائم عليها» (ص٦٨٣).

ولأنها أقدم وجوه المعاش فإنها مرتبطة بالبداوة، لأن البداوة أقدم من الحضارة، فالحضارة هي المرحلة الثانية بعد البداوة، ومن الطبيعي أن تكون الفلاحة صناعة بدوية، لارتباطها أولاً بوجود الإنسان لأنها تلبي حاجاته الضرورية التي لا تتم الحياة إلا بها، وهي الأقوات والأغذية.

والفلاحة في نظر ابن خلدون هي:

«أقدم الصنائع لما أنها محصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالباً، إذ يمكن وجوده من دون جميع الأشياء إلا من دون القوت» (ص٧٢٣).

«ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبدو، إذ قدمنا أنه أقدم من الحضر وسابق عليه، فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية، لا يقوم عليها الحضر ولا يعرفونها، لأن أحوالهم كلها ثانية عن البداوة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها وتابعة لها» (ص٧٢٤).

وأقدمية الفلاحة أمر لا شك فيه، لأن الفلاحة ترتبط بالوجود الإنساني، لأنها أداة توفير الأقوات الضرورية للإنسان، والتي لا يمكن أن يعيش بدونها، ولعل صفة الأقدمية هي التي جعلت الفلاحة صناعة بسيطة غير مركبة، لأنها ترتبط بعوامل متعددة: هي الأرض والإنسان، والماء، ولا يمكن تصور الفلاحة بغير توفر تلك الأركان الرئيسية لها، فالأرض وعاء الفلاحة، والإنسان أداتها، والماء شرط للنماء، فإذا توفرت تلك الأركان توفرت أسباب الحياة، وإذا انعدمت بعض تلك الأسباب انعدمت الحياة.

والمراد بالإنسان هو «العمل»، لا مجرد الوجود، لأن العمل شرط أساسي في الإنتاج، وهو وسيلة الإنتاج، ولا يتصور العمل إلا عن طريق وجود الإنسان.

وثمرة صناعة الفلاحة عن ابن خلدون هي «اتخاذ الأقوات والحبوب بالقيام على إثارة الأرض لها وازدراعها، وعلاج نباتها، وتعهده بالسقي والتنمية إلى بلوغ غايته، ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه» (ص٧٢٣).

أنواع الصنائع

وليست الصنائع في درجة واحدة من حيث الاهتمام والتعقيد والمكانة، وهي - في جميع الظروف - وليدة حاجات للإنسان، سواء كانت تلك الحاجة ضرورية أو كمالية، وتلك الحاجة هي التي تحدد مكانة تلك الصنائع وموقعها.

ويمكننا تقسيم تلك الصنائع إلى ما يلي:

أولاً: صنائع معاشية:

وتشمل جميع الصنائع التي تختص بأمر المعاش، سواء كان ضرورياً أو غير ضروري، كالفلاحة على رأي من يعتبرها صناعة، والجزارة والنجارة والحدادة والبناء، والحياكة وجميع تلك الصناعات - وهي لا تعد لكثرتها - تعتبر من الصنائع المعاشية، التي تيسر أسباب المعاش، وتوفر إمكانياته المادية، من الغذاء والمسكن والملبس.

وقد تختلف قيمة تلك الصنائع بحسب الحاجة إليها، فمنها ما هو ضروري لا تتم الحياة ولا تستقيم إلا به، ومنها ما هو حاجي أو كمالي، وتشتد الحاجة إليه مع تطور الحياة وانتقالها من البداوة إلى الحضارة، فقد تكون هناك صنائع ينظر إليها على أنها من الكماليات في حياة البداوة، وهي من الضروريات في حياة الحضارة.

وليست الصنائع المعاشية محددة بمجموعة من الصنائع لا تتعداها وإنما هي صنائع قابلة للتوسع والامتداد، متأثرة بذلك بما يطرأ على المجتمع البشري من تطورات تحدد موقع تلك الحاجات من حياة الإنسان.

ويمكن أن يدخل ضمن هذا النوع من الصنائع المعاشية صناعات لا توفر أسباب المعاش كالغذاء والمسكن واللباس، وإنما تدفع الأخطار عن الإنسان كصناعة الأدوية، والطب، وتلك صناعات وإن كانت مما يدخل ضمن اختصاص الصناعات الفكرية، فإنها تعتبر من الصناعات المعاشية التي لا يستقيم أمر المعاش إلا بها.

ثانياً: صنائع فكرية:

وتشمل جميع الصنائع التي تلبي رغبة للإنسان، للنهوض بمستوى فكره ولتنمية مجالات إدراكه، لكي يكون أقدر على الفهم والاستيعاب، ومن هذه الصنائع «معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك» (ص٧١٤).

ولا أظن أن التجليد يمكن أن يكون من الصنائع الفكرية، لأن الصناعة الفكرية ليست هي الصناعة التي تنصرف لخدمة الفكر، وإنما هي الصناعة التي يتوفر في صاحبها الحد الأدنى من

الثقافة التي تعمقها في نفسه تلك الصناعة، كصناعة الشعر والأدب، حيث تمكن هذه الصناعة صاحبها من التعمق في قضايا الفكر.

والتجليد ليست صناعة فكرية، وإنما هي صناعة لخدمة الفكر،مثلها في ذلك كمثل صناعة البنـاء إذا انصـرف معلم البناء إلى بناء مكتبة أو خزانة للكتب، وصناعة التجليد، صناعة لتوفير الأسبـاب لخـدمـة الثقـافة، مع أنها في الأساس صناعة يدويه قد يباشرها من لا يحسن القراءة والكتابة، وهي لا تحتاج إلى الفكر وإنما تحتاج إلى الجهد العضلي.

الصنائع تنمي العقول:

الصنائع تحتاج إلى استعمال العقل أكثر من وجوه المعاش الأخرى، ذلك لأن «الملكة» لا تتكون إلا من خلال التكرار المرتبط بالرغبة في الإجادة، مع محاولة الاتقان والتفوق، إلى أن تؤدي تلك الممارسة المتجددة إلى «تكوين الملكة»، والملكة ليست هي الأداء العادي، المعتمد على النقل، وإنما هي الأداء المؤدي إلى تطوير تلك الصنائع، عن طريق التمكن من تلك الصنائع، والسيطرة على كل ما يتعلق بها، من طرق التحسين والتجريد والتطوير.

وتـرجـع أهمية الملكة إلى أنها تمكن صاحبها من اكتشاف أو وضع القانون الخاص بتلك الصناعة، وبمعنى آخر، الملكة تمكن صاحبها من إخضاع الأداء الصناعي لقوانين ثابتة، وتلك القوانين ستؤدي على وجه التأكيد إلى تطوير تلك الصنائع.

ولهذا يبرز دور الملكة في الصناعة أكثر من الفلاحة، لأن حقل الامتداد والتوسع في مجال الصنائع أكبر وأوسع، ذلك أن العلوم لا تتجدد عن طريق المحسوسات المجردة، والأداء المادي لتلك الأعمال، وإنما يحصل التجدد عن طريق الأداء المؤدي إلى توسيع دائرة الإدراك.

ويعبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وإن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً» (ص٧٦٧).

«والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعـة من صنـائـع في شأن تدبير المنـزل، ومعـاشـرة أبنـاء الجنس، وتحصيل الآداب من مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل» (ص٧٦٧).

ويمكننا استخلاص ثلاثة مراحل أساسية هي ضرورية في الصنائع، للانتقال من مرحلة الإجادة إلى مرحلة الإبداع والتطوير:

أولها: وجود الملكة:

والملكة شرط أساسي من شروط الإجادة والتمكن، ولا تحصل الملكة إلا عن طريق الأداء المتفوق للصناعة، بعد التمكن منها، وهذا يحتاج إلى فترة زمنية يتمكن فيها الصانع من الاقتباس السليم للأداء السليم عن طريق معلم متمكن، ولا بد لتحقيق هذا الهدف من شرطين اثنين هما: جودة التعليم وملكة المعلم.

ثانياً: إفادة العقل:

والمراد بإفادة العقل توسيع المدارك العقلية الخاصة بالصناعة، ولا يتم ذلك إلا عن طريق التمكن من ملكة الصناعة، وهكذا تكون الملكة هي العنصر الأول الضروري والذي يؤدي بطريقة مباشرة إلى إفادة العقل.

وترجع أهمية هذا العنصر في الصناعة إلى أن الإدراك العقلي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد التمكن، وهو يحتاج إلى قدر من التفوق والاستعداد الذاتي والتكويني، وهو ليس ميسوراً لكل فرد، إذ هو مختص بأصحاب الكفاءة المتميزة، الكفاءة المهنية والتفوق العقلي.

وفي هذه المرحلة المتقدمة من مراحل الإدراك العقلي الناتج عن وجود الملكة الصناعية في صناعة من الصناعات الفكرية أو المعاشية ينصرف الذهن كله والاستعداد كله إلى تلك الصناعة، حتى يملك ذلك الاهتمام على صاحبه كل فكره، فينصرف إليه بكليته، ويندمج فيه ويعيش معه، حتى يصبح أداؤه لذلك العمل مرتبطاً بأحاسيس نفسية وروحية تثير لديه مشاعر الفرحة والغبطة.

ولهذا فإن أصحاب هذا الاهتمام قد تحددت لديهم «ملكة الإبداع»، وصقلت وانصرفت إلى مواطن معينة، وقلّ أن يتمكن أحد من هؤلاء من إجادة صناعة أُخرى، أو التمكن منها، أو تكوين ملكة فيها، وهم إذا انصرفوا إلى صناعة جديدة ضعف إنتاجهم، وانحدرت إمكاناتهم، ذلك لأن الاستعداد قد تحددت ألوانه في نفوسهم.

وهذا ما يعبّر عنه ابن خلدون بقوله:

«فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى، وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف» (ص٧٢١).

ومَنْ حصل منهم على ملكة علم من العلوم، وأجادها في الغاية، فقل أن يجيد ملكة علم آخر

على نسبته، بل يكون مقصراً فيه إن طلبه، إلا في الأقل النادر من الأحوال، ومبنى سببه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس» (ص٧٢٢).

ثالثاً: حصول القانون العلمي:

وهذه المرحلة هي أسمى المراحل، لأنها مرحلة الإبداع، من خلال السيطرة على كل أسرار الصناعة ومغاليقها، والمراد بالقانون العلمي هو القدرة على تفسير العلاقات بين أطراف العمل ومراحله، ولا يتم ذلك عن طريق الأداء والملكة، وإنما يتم عن طريق الإدراك العقلي وعندئذ يمكن لصاحب الصنعة أن يتوسع وأن يطور أساليب الأداء، بحسب طريقته الخاصة، معتمداً في ذلك على الملاحظة التي استفادها من الممارسة، والتجربة التي تعتبر أداة التطوير المستمر.

ويختلف القانون العلمي بحسب الصناعات، ويبرز بصورة واضحة بالنسبة للصناعات المركبة التي تحتاج إلى جهد عقلي متفوق، حيث يمكننا أن نتحدث بطلاقة أكبر عن فكرة القانون العلمي إذ من الصعب علينا أن نفهم مصطلح القانون العلمي الذي تؤدي إليه الإفادة العقلية في إطار الصناعات البسيطة كالنجارة والحياكة، وقد نجد ذلك واضحاً في صناعة الطب، وفي صناعة الغناء المعتمدة على تلحين الأشعار الموزونة عن طريق تقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة، وقد نجد ذلك أيضاً في هندسة البناء في المدن الكبيرة.

الصنائع والعمران:

ولا يمكن تصور ازدهار الصنائع إلا في ظل ازدهار العمران الحضري، لأن حياة البداوة خارج المدن لا تتطلب إلا القليل من الصنائع البسيطة التي تتعلق بها حياة المعاش الضرورية، مما يرتبط بالغذاء واللباس البسيط الذي لا يتطلب صناعة ولا جهداً في إعداده.

وعندما ينتقل الإنسان من حياة البداوة إلى حياة الحضارة في المدن فعندئذ يتطلع إلى الأشياء الكمالية التي تلبي مطالبه التي تفرضها حياة الترف في المدن، وكلما ازدادت حياة الترف ازدادت مطالب الإنسان الكمالية وازدهرت الصناعات، وأصبحت أكثر تعقيداً.

ويرتبط ازدهار الصنائع بكثرة الطلب عليها، ذلك أن الصناعة هي «عمل»، والعمل لا بد له من قيمة، ولا يدفع القيمة المطلوبة في الصنائع إلا من وصل درجة من الترف والغنى تمكنه من تقدير قيمة التأنق والبحث عن الصنائع التي تحقق له ذلك الغرض.

وقد خصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً لهذا الموضوع جعل عنوانه: «الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها».

«والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً، لأنه كسبه ومنه معاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع» (ص٧١٨).

وإذا كانت الصنائع تزدهر في ظل العمران، وينميها الترف وكثرة الإنفاق، ولا يتم ذلك إلا في المدن الكبيرة وفي حياة الحضارة، فإن انتقاص العمران وقلة الترف تضعف الصنائع لأن الصنائع في الأساس هي وسائل للمعاش، فإذا ضعف طالبها، ولم تعد وسائل للمعاش انصرف عنها أصحابها إلى صناعات أخرى توفر أسباب المعاش.

وهذه هي نظرية العرض والطلب، التي تعتبر من أُمهات النظريات الاقتصادية في الفكر المعاصر، ذلك أن الصناعة سلعة كبقية السلع، يبيعها صاحبها لمن يطلبها بالسعر الذي يحدده السوق من خلال العرض والطلب، وإذا كانت الصناعة سلعة، فهي سلعة تتمثل في «قيمة عمل» يؤديه صاحب الاختصاص، وكلما كثر الطلب على تلك السلعة زادت قيمتها.

ويحدد قيمة الصناعة عوامل متعددة:

العامل الأول: حجم الترف في المجتمع:

والترف لا يكون إلا في ظل العمران الحضري، لأن العمران يولد الترف، والترف يولد العمران، في حركة دورية، الإنفاق يولد العمل، والعمل يزيد الإنفاق، وهكذا تتحرك دواليب العمران البشري، وكذلك الأمر بالنسبة للصنائع، فإن الترف يشجع تلك الصنائع، لأنه يوجد الطبقة القادرة على دفع قيمة الصناعة، ودفع قيمة الصناعة يشجع تلك الصناعة، ويدفع الناس للانصراف إليها والعمل فيها، فتزدهر الصناعات وتكثر.

«الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع، وذلك لما بيناه من أن الصنائع إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طالبها، فإذا ضعفت أحوال المصر، وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشة فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة» (ص٧١٩).

العامل الثاني: مقدار الطلب على الصنائع:

ويرتبط ذلك بطبيعة الصناعة من حيث انصراف الناس إليها، واعتبارهم إياها من الضروريات أو الكماليات، وهي في معظمها من الكماليات إلا أن تلك الكماليات قد تصبح مع التعود عليها وإيلافها من عوائد المجتمع الضرورية، بحيث لا يمكن الاستغناء عنها بسهولة ويسر، لارتباطها

بعوائد قد تصبح مع الزمن ضرورية.

والتعـود على بعض الصنـائـع قد يجعل المجتمع متعلقاً بها، لأنها تصبح عندئذ جزءاً من العادات الملزمة، والتي يحرص المجتمع على التمسك بها، حتى أننا نجد أن تلك العوائد قد تنتقـل من المـدن الكبيرة إلى المـدن الصغيرة، وإذا كان بعض أصحاب الترف يحرصون على التمسك بها، فإنها في ظل إيلافها والتعود عليها قد تصبح من العادات المنتشرة في سائر الطبقات الاجتماعية، ولو كانت تلك الطبقات لا تملك القدرة على الإنفاق الكبير.

وهذا مما يجعل الطلب شديداً على تلك الصناعات، فيرفع من قيمة العمل فيها، ويجعلها من أكثر وسائل المعاش تحقيقاً للكسب، فيزداد الإقبال عليها، وينصرف الناس إلى التخصص فيها.

وفي جميع الأحوال فإن ازدهار الصنائع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحالة العمران البشري، ومستوى التحضـر في المجتمـع، ودرجـة التـرف فيه، لأن تلك العـوامل تدفع الإنسان إلى التطلع إلى الكماليات في عوائده وعاداته.

المبحث الثالث

تكوين الملكة في الصناعة

الصناعة هي وجه من وجوه المعاش، وهي وجه طبيعي كالفلاحة والتجارة، ويسميها ابن خلدون الوجوه الطبيعية للمعاش، وأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، وقد أوضحنا ذلك من قبل، والفلاحة أقدم من الصناعة وأكثر بساطة ويسراً، لأنها «لا تحتاج إلى نظر ولا علم»، وهي أقدم وجوه المعاش، وتأتي الصناعة متأخرة عنها، لأنها ترتبط بالعمران، ولا بد من أن تصرف فيها الأفكار والأنظار، «ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه» (ص٦٨٣).

معنى الملكة:

ويستعمل ابن خلدون في معرض حديثه عن الصناعة كلمة **«الملكة»** ويعرِّف الملكة بأنها «صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل، وتكرره مرة بعد أُخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة» (ص٧١٣).

والصناعة هي «ملكة» والملكة هي الاستعداد الذاتي والنفسي للتعلم، وكلما كانت عناصر الصناعة أقرب إلى استعدادات الفرد الفطرية والاكتسابية كانت الملكة أرسخ في النفس، وأقوى أثراً.

ومن اليسير علينا أن نتابع معنى «الملكة» من خلال دراسة العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية، التي تؤثر بطريقة مباشرة في تكوين الملكة، ذلك أن الإنسان قد يملك استعداداً ذاتياً لمهنة معينة، ولا بد لتكوين الملكة من حدوث توافق وانسجام بين عنصرين: **أحدهما ذاتي** يتعلق بالإنسان، **وثانيهما موضوعي** يتعلق بالمهنة التي يراد تعلمها واكتسابها، ولا يمكن للملكة أن تنشأ وتنمو إلا من خلال ذلك التوافق بين العنصر الذاتي والعنصر الموضوعي، وهو التوافق بين استعدادات الإنسان الفطرية وما يراد له أن ينصرف إليه ويتعلمه من صناعة.

والملكة لا تكون إلا من خلال التكرار، حتى ترسخ الصورة في النفس، وهو ما يسمى

بالتدريب، فالعمل عن طريق التكرار ينطبع في الذهن، ثم يولد لديه اهتماماً خاصاً عن طريق التكرار والانصراف إليه، مما يؤدي به إلى وضوح الإدراك لديه، حول ما انصرف اهتمامه إليه، من صناعة أو علم، والصناعة هي علم، وتحتاج إلى ما يحتاجه العلم من فكر بالإضافة إلى ذلك الجهد الفعلي المحسوس.

وأفرد ابن خلدون فصلاً خاصاً بعنوان: «الصنائع لا بد لها من العلم»، قال في بدايته: «اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة» (ص٧١٢).

ولعل هذا هو الفرق بين العلم النظري والعلم التطبيقي، ذلك أن الصناعة لا بد فيها من العلم أولاً والممارسة ثانياً، عن طريق تطبيق الفكرة على الواقع، وترجع أهمية الصنائع إلى أن التعلم لا يكون عن طريق الخبر وإنما يكون عن طريق نقل المعاينة ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم.

شروط تكوين الملكة:

ولا تكتمل الصنائع وتزدهر إلا عن طريق «تكوين الملكة»، لأن النقل المباشر للصنائع لا يكفي لتطوير الصناعة وازدهارها، ذلك أن الإجادة هي فن وذوق واستعداد، وكلما كانت الملكة أرسخ في النفس كانت جودة الصناعة أقوى وأدق، ولهذا فإن تكوين الملكة يحتاج إلى عاملين اثنين:

العامل الأول: الاستعداد الذاتي:

وهذا العامل هو العامل الأساسي في تكوين الملكة، إذ لا يمكننا أن نتصور جودة في الصناعة ما لم تكن الملكة، متحكمة وراسخة في النفس، وهذا مما يمتاز به أهل الصنائع، ويتمايزون به ويتفاضلون، ذلك أن الملكة هي التي تمكن صاحب الصناعة من التفوق.

وليس الاستعداد الذاتي واحداً لدى الأفراد، فقد تتوفر للبعض استعدادات مغايرة للآخرين، ومن الخطأ البيِّن أن ينصرف الإنسان إلى صناعة لا يجد في نفسه الاستعداد الذاتي لها، لأنه لا يستطيع أن يتفوق في تلك الصناعة، لانعدام الاستعداد الذاتي والفطري.

ويمكننا أن نلاحظ ذلك من خلال الاستعدادات الفطرية لدى الأطفال في مرحلة طفولتهم الأولى وفي المراحل الأولى من حياتهم المدرسية، إذ تبرز واضحة استعداداتهم وميولهم، فقد ينصرف أحدهم إلى الفن، وقد ينصرف الآخر إلى الاهتمام بالرياضة، وقد ينصرف الثالث إلى

الحساب والرياضيات، وقد ينصرف الرابع إلى العمل اليدوي.

ولا يمكن تصور التفوق ما لم يكن انصراف الإنسان إلى الصناعة منسجماً مع ميوله، واستعداد لأنه سيحب العمل، وينصرف بكليته إليه، فيتولد عن ذلك، ذلك الإدراك المتميز الذي يمكن أن نطلق عليه اسم «الملكة».

ومن أكبر الأخطاء أن يجبر الفرد على ممارسة صناعة لا يجد في نفسه استعداداً فطرياً وغريزياً لها، وانعدام الاستعداد سيصرف فكره عن الاهتمام المولد للإدراك المتميز المعبر عنه بتولد الملكة.

والاستعداد منه ما هو استعداد فطري يتولد لدى الإنسان من خلال تكوينه الجسمي، وهذا الاستعداد لا يمكن التحكم فيه إلا بمقدار يسير، ذلك أن الغرائز والاستعدادات الفطرية قد تكون جزءاً من التكوين الأولي للإنسان.

وهناك استعداد آخر يتولد لدى الإنسان عن طريق الاكتساب، وينمو مع الزمن، إلى أن يكون استعداداً له قوة الاستعداد الفطري والغريزي، والإنسان في طفولته مستعد لقبول الاستعدادات عن طريق التوجيه والتعليم.

ولا يتكلم ابن خلدون عن الاستعداد الذاتي الذي يعتبر أساسياً في تكوين الملكات بطريقة مباشرة ويبدو أنه يرى أن الملكات تحصل عن طريق التدريب والمران، وأحياناً يعرض لموضوع الاستعداد الذاتي من خلال حديثه عن طبيعة النفس، ويقول في ذلك: «الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدحم دفعة، ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها، فإذا تكونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف» (ص٧٢١).

ويعلل سبب عدم قدرة الإنسان صاحب الملكة العلمية على أن يجيد ملكة علم آخر بالاستعداد «ومبني سببه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس» (ص٧٢٢).

وهذه النصوص تؤكد أن ابن خلدون لا يغفل أمر الاستعداد الذاتي، وأن ذكره لذلك يأتي أحياناً متصلاً بحديثه عن أهمية تكوين الملكة عن طريق التعليم، حيث يؤدي ذلك التعليم والتدريب إلى استحكام الملكة في النفس ورسوخ صبغتها.

ويوضح ذلك من خلال قوله: «الملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته» (ص٧١٣).

وكلمة «تحصل»، تفيد أن مصدر تكوين الملكة هو الاستعمال والتكرار، ولعل ذلك يشير إلى أهمية الاستعمال والتكرار في تكوين الملكة، وبخاصة في مجال الصنائع، حيث تبرز الملكة من خلال التعلم والممارسة والإتقان والتكرار إلى أن تصبح صفة للنفس راسخة.

العامل الثاني: التكرار والمران والتدريب:

ويبدو أن هذا العامل هو العامل الأهم في تكوين ملكة الصنائع، ذلك أن الصنائع تعتمد في الدرجة الأولى على التعلم أولاً، والممارسة ثانياً، والتكرار ثالثاً، ولا يمكن تصور الملكة في إطار الاستعداد الفطري من غير تلك الممارسة المتكررة، وقد تكون ملكة الصنائع مختلفة عن ملكة الشعر، لأن الشعر والأدب يعتمد في الدرجة الأولى على الاستعداد والموهبة الذاتية التي تصقلها الدراسة والثقافة.

ويمكننا تقسيم الصنائع بحسب طبيعتها إلى أقسام، بحسب دور الفكر والموهبة في تكوينها، فصناعة الحدادة والفلاحة والحياكة ليست على وجه التأكيد مماثلة لصناعة الشعر والأدب والغناء.

والتكرار في جميع الصنائع هو شرط أساسي لتكوين الملكة وتعميقها، وترسيخها في النفس، لأن الملكة لا تتكون إلا بعد أن تكون الصنعة راسخة في النفس، وعندئذ تبرز الملكة كاستعداد متفوق يتجاوز حدود الأداء العادي للصناعة إلى دور الإجادة وأحياناً الإبداع، وبخاصة بالنسبة للصنائع الدقيقة التي تحتاج إلى جهد فكري خاص يتجاوز حدود الأداء والتقليد إلى دور الإبداع.

ومن اليسير علينا أن نلاحظ أثر الملكة في كثير من الصنائع الدقيقة، فقد تبرز في الحفر والنقش، وهي ملكة فنية، ترسخ في النفس عن طريق التكرار والأداء المنسجم مع الاستعداد الذاتي للإنسان.

أهمية التعليم في تكوين الملكة:

ترتبط الملكة بالتعليم ودقة النقل، ذلك أن الملكة لا تتكون من خلال التعليم النظري المجرد، لأن خبرة المعلم تسهم بطريقة مباشرة في تكوين الملكة لدى المتعلم.

وقد ركز ابن خلدون على أهمية «المباشرة» لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، «على نسبة الأصل تكون الملكة»، «ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر» (ص٧١٣).

وهذه النصوص تؤكد أهمية نقل الصنعة عن طريق المعلم، وهو أسلوب التعليم المباشر والتلقين، لأنه أكثر سرعة، وأكثر دقة، فالمعلم صاحب ملكة، ويمكنه عن طريق التلقين والتعليم المباشر أن ينقل كل خبراته وملكاته التي اكتسبها خلال زمن طويل إلى من تفرغوا لتعلم تلك

الصنعة، وقد يكون هذا الأسلوب في التعليم أسلوباً بدائياً وقديماً إلّا أنه أسلوب أثبت في مجال الصنائع نجاحاً كبيراً، ولهذا فقد كانت الصنعة في المجتمعات القديمة تختص بأسر معينة، ويتوارثها الأبناء عن آبائهم وأجدادهم، ولا يمكن لأحد من خارج تلك الأسرة أن يصل مهما بذل من جهد إلى مستوى الإجادة التي يصل إليها من تخصص في تلك الصنعة، وورثها عن آبائه وأجداده.

ولا يتوقف الأمر عند حدود تكوين الملكة، وإنما نلاحظ أن أصحاب الصنعة يتقنون صنعتهم كل الاتقان، ولا يتوقع الناس منهم أي غش أو إهمال، وهم يحرصون على سمعتهم، ولهذا فإنهم يؤدون عملهم بطريقة متقنة، حفاظاً على سمعة الأسرة، وانسجاماً مع استعدادهم الذاتي في حسن أداء تلك الصنعة.

ويعتمد مستوى تكوين الملكة على عنصرين:

الأول: جودة التعليم:

والمراد بجودة التعليم أن يتفرغ المتعلم للتعليم، وأن يحرص كل الحرص على النقل والملاحظة والاتقان، لأن التعليم السريع لا يمكّن المتعلم من ملاحظة الأشياء الدقيقة التي لا يمكن تعلمها إلا عن طريق دقة الملاحظة، وحسن التقليد والنقل.

ولعل هذا هو السر في التركيز على أهمية المباشرة، ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم.

الثاني: ملكة المعلم:

وهذا شرط بدهي، إذ لا يمكن لفاقد الملكة أن يسهم في تكوين ملكة لدى المتعلم، لأن فقد المعلم للملكة يمنعه من الإجادة، والمتعلم لا يمكنه أن يأخذ من معلمه أكثر مما عنده، وسيأخذ عنه جميع إيجابياته وسلبياته، فإذا كان المعلم غير متقن كان المتعلم كذلك، ولهذا فإن اعتبار المعلم، منذ البداية يعتبر أمراً ضرورياً في تكوين ملكة الإجادة لدى المتعلم.

ويعبّر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله:

«وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته» (ص٧١٣).

وهذا معيار مبدئي لتكوين ملكة الإجادة إذ من الواضح أن التكرار وحده لا يكفي للإجادة، لأن البداية إذا لم تكن سليمة ومتقنة، فمن المؤكد أن الملكة وإن ترسخت في النفس من خلال

التكرار، فإنها لا تفضي إلى الحذق والإجادة، ذلك الأمر لا يتعلق بمجرد إنجاز عمل ما مما يدخل ضمن الصنائع المختلفة، وإنما يدخل ضمن تكوين ملكة ذاتية تمكن من الإجادة والتفوق.

ارتباط الصناعة بالحضارة والعمران:

ليست الصناعة في درجة واحدة من حيث القدرة على تكوين الملكة، لأن الصناعة أنواع وأقسام، منها البسيط والمركب، والبسيط يرتبط بالضروريات، ويمكن لنا تصوره في المدن الصغيرة، والمجتمعات الأقل حضارة، لأن تلك المجتمعات ولو فقدت الحضارة وانعدمت فيها أوجه العمران فهي محتاجة إلى الصنائع البسيطة، لأنها ضرورية لشؤون المعاش، وما كان ضمن الضروريات وارتبط بالمعاش انتشر وشاع، لحاجة الناس إليه، وتكوين الملكة فيه أقل صعوبة ومشقة من الصنائع المركبة، التي لا تتوفر إلا في المدن الكبيرة، حيث يزدهر العمران.

والصنائع البسيطة تبرز بسرعة للحاجة إليها، بخلاف الصنائع المركبة فإنها تحتاج إلى الفكر، لطبيعة التركيب فيها والتعقيد، والفكر هو الذي يخرج تلك الصنائع من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدريج حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة، وإنما يحصل في أزمان وأجيال، «إذ خروج الأشياء من القوة والفعل لا يكون دفعة، لا سيما في الأمور الصناعية، فلا بد له إذن من زمان» (ص٧١٣).

وهذا المبدأ يجعل أمر الانتقال من البسيط إلى المركب مرتبطاً بعوامل متعددة:

أولاً: عنصر الزمن:

ويعتبر الزمن عنصراً أساسياً في تطور الصناعة، ذلك أن التطور من البسيط إلى المركب يتم عن طريق الاكتشاف، والانتقال من المعلوم إلى المجهول، والتطور الصناعي ليس هو الإجادة، لأن الإجادة تتعلق بتحسين الأداء، والتطور ينصب على توسيع دائرة المعرفة عن طريق اكتشاف أساليب جديدة، تمكِّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، وتسخير العقل لخدمة الإنسان.

ومن الطبيعي أن تكون الصنائع البسيطة هي الصنائع الأسبق زماناً، لسهولتها أولاً، ولعدم حاجة المجتمعات البسيطة إلى الصنائع المركبة ثانياً، وهذا الانتقال من البسيط إلى المركب، هو أسلوب منطقي من أساليب المعرفة، لأن الزمن يعطي الفرصة لمعلم الصناعة، وصاحب ملكتها أن يعمق معرفته عن طريق القياس أحياناً والافتراض ثانياً والتجربة ثالثاً، إلى أن تكتمل التجربة وينجح التطوير، في أساليب العمل وفي حجم الاستفادة منه، بحيث يكون ملبياً لحاجات العمران ومتطلباته.

ثانياً: عنصر الحاجة:

وهذا العنصر هو الركن الأهم والضروري في تطوير الصناعة، لأن انصراف الفكر والاهتمام إلى أمر من الأمور يحتاج إلى دافع وحافز، وهذا الدافع هو الذي يساعد التطور، لأن انصراف الفكر وانشداد الاهتمام إلى تلبية الحاجات الملحة يفتح آفاق المعرفة أمام الإنسان، ويدفعه لاستعمال الافتراض، والملاحظة، لتحقيق غاية معينة، وكلما برزت الحاجة انصرف الاهتمام إليها، إلى أن يصل الفكر إلى غايته ولو بطريقة بسيطة.

وإن المعرفة في مجال الصناعة، والتطور المطلوب للإنجاز الصناعي لا يمكن تحقيقه عن مجرد رغبة أو أمل تراود الناس أحياناً، إذ لا بد أولاً من وجود رغبة ملحة منبثقة عن حاجة، ثم لا بد من فترة زمنية تتاح فيها لمعلم الصناعة صاحب الملكة أن يصرف اهتمامه إلى ما شدته الحاجة إليه من تطوير ذلك الأداء، وتوسيع دائرة أثره.

ثالثاً: عنصر العمران:

والعمران في نظر ابن خلدون من أهم العوامل في تطوير الصنائع، ولهذا فإن شروط تطوير الصنائع هي تزايد الحضارة، لأن الحضارة تؤدي إلى الترف، والترف يبرز الحاجة ويشجع عليها ويوجد الحوافز المادية والمعنوية لخروج هذا التطور من القوة إلى الفعل.

ويمكننا أن نلاحظ العناصر المختلفة لتطور الصنائع من خلال النص التالي:

«ولا يحصل ذلك دفعة. . . فلا بد إذن من زمان، ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة، ولا يوجد منها إلا البسيط، فإذا تزايدت حضارتها، ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل».

وخصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً للحديث عن الصنائع والعمران بعنوان: «الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته»، «والسبب في ذلك أن الناس ما لم يستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها» (ص٧١٤).

«وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها، بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة، وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلّا البسيط» (ص٧١٤).

«وإذا زخر بحر العمران، وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها، مما تدعو إليه عوائد الترف

وأحواله من جزار ودباغ وحراز وصائغ وأمثال ذلك، وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد فيها كثير من الكمالات ويتأنق فيها في الغاية» (ص٧١٥).

«ومثل الوراقين الذين يعانون صناعة إنتاج الكتب وتجليدها وتصحيحها، فإن هذه الصناعة إنما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك، وقد تخرج عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد» (ص٧١٥).

المبحث الرابع

ارتباط الكتابة بالعمران

تعتبر الكتابة من أهم الصنائع الإنسانية، ومن أبرزها دلالة على تميز الإنسان بملكات خاصة لا يملكها غيره من المخلوقات، ذلك أن النفس الإنسانية تحتاج أحياناً إلى التعبير عمّا في النفس، ووسائل التعبير متعددة، فهي في الإنسان ليست كما هي لدى الحيوان، وهي لدى الطفل الصغير ليست كما هي لدى الكبير، واللسان هو أبرز الوسائل وأكثرها وضوحاً ويسراً في التعبير، وليس المراد به اللسان إذ أن اللسان موجود لدى جميع الحيوانات، وله غايات أُخرى، وإنما المراد به القدرة على التحكم فيه، لإخراج أصوات ذات دلالات واضحة ومفهومة.

وملكة اللغة هي ملكة لسانية، يتعلمها الإنسان كما يتعلم سائر الملكات، وهي لا تختلف من حيث أُسلوب التعلم عن سائر الصنائع الإنسانية، وغايتها التعبير عمّا يجيش في النفس عن طريق ربط المفردات ببعضها، وحسن الاستدلالات من تلك التراكيب، لكي تتوفر للمتكلم القدرة على التعبير، وتتوفر للسامع القدرة على الفهم.

والملكة تحتاج إلى تكرار لكي تثبت في النفس، ويرتبط حسن الملكة بعوامل متعددة، بعضها يتعلق بكفاءة المعلم ودقته، وبعضها الآخر يتعلق باستعداد المتعلم وإرادته في اكتساب العلم.

اختراع الكتابة:

والكتابة هي تعبير، ليس عن طريق اللسان، وإنما عن طريق اليد، واليد أحياناً تعبر من خلال الإشـارة، أو من خلال الـرسم، ورسم الإشارة هو جهد خاص له قواعده، بحيث تكون الرسوم المكتوبة دالة من خلال تركيبها على بعض المعاني، وكلما ارتقت صناعة الكتابة كانت أكثر دقة في التعبير، عمّا يجيش في النفس، من أفكار وعواطف وانفعالات.

واختراع الإنسان لصناعة الكتابة هو تقدم فكري وتفوق عقلي، فالإنسان استطاع أن يخترع أسلوباً للتعبير، والكتابة هي رسوم وأشكال اخترعها الإنسان، وجعل لكل رسم منها دلالة خاصة، وتؤدي تلك الرسوم في حالة تركيبها معاني دقيقة، قد تتجاوز حدود الكلمات الدالة على معاني

حركية، وقد تفيد أحياناً أفكاراً دقيقة هي وسيلة الإنسان إلى المعرفة، والكتابة في جميع الأحوال هي مظهر من مظاهر الحضارة، ولا يمكن تصور نشأتها إلا في ظل حضارة الإنسان وتطوره، ولو أننا تتبعنا تاريخ الكتابة لوجدنا أن ذلك التاريخ ليس هو تاريخ الإنسان، وإنما هو تاريخ حضارة الإنسان، ابتدعها الإنسان كما ابتدع سائر ما كان محتاجاً إليه من علوم وصناعات ومعارف، لكي يسير حياته، ولكي يسخر الكون له.

الكتابة من الصنائع الإنسانية:

اعتبر ابن خلدون الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية، وتحدث عنها في الباب الخاص بالحديث عن الصنائع الإنسانية، كالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، واعتبر هذه الصناعات مما هو ضروري في العمران، أما صناعة الكتابة فهي صناعة كبقية الصناعات، وتمتاز عنها بأنها «**شريفة بالموضوع**»، ويشاركها ذلك الشرف صناعة التوليد والوراقة والغناء والطب، وكل صناعة من هذه الصناعات الشريفة لها سبب يضفي عليها ذلك الشرف، فصناعة التوليد تحصل بها حياة المولود، وموضوعها الإنسان، المولود والمولود له، وهو الام هنا، لأنها الطرف المباشر في هذه الصناعة. وصناعة الطب موضوعها الإنسان أيضاً، لأن غايتها حفظ صحته ورفع المرض عنه، وأما صناعة الكتابة وما يتبعها من الوراقة فإن مصدر شرفها هو أنها حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني» (ص٧٢٣) مقدمة ابن خلدون. وينطبق على صناعة الكتابة ما ينطبق على الصناعات الأخرى من قوانين، ذلك أن صناعة الكتابة من أبرز الصناعات التي تحتاج إلى تطبيق قوانين الصناعات عليها، وإذا كنا لا نشعر بذلك، لأننا نتعلم صناعة الكتابة منذ الطفولة المبكرة، في المدارس أو المكاتب التعليمية، فإن من المؤكد أن هذه الصناعة من أهم الصناعات وأكثرها تعقيداً، وتحتاج إلى ما تحتاجه الصناعات الأخرى من تعليم متواصل وتكرار إلى أن يصل الإنسان إلى امتلاك ملكة الكتابة، وهي ملكة لا يمكن امتلاكها بيسر وسهولة.

والملكة كما قال ابن خلدون هي «صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة» (ص٧١٣).

«والكتابة هي رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس» (ص٧٤٤)، وهي رسوم خاضعة للتغيير والتبديل، لأنها ليست مطلوبة لذاتها، وإنما هي مطلوبة لدلالتها على المعاني المرادة منها، وكلما استطاع الإنسان أن يطور تلك الصناعة فإنه ييسر عملية التعبير الكتابي، وهذا ما نعرفه في تطوير الأرقام حيث كانت الأرقام الكبيرة قبل اختراع العرب

للأرقام العشرية تحتاج إلى تدوين أرقام طويلة للدلالة على المعنى إلى أن اخترع العرب الأرقام المختصرة الدالة بحسب موقعها على قيمتها العددية، من حيث الترتيب.

ولكل أُمة لغتها الخاصة، وتعبر عن تلك اللغة برسوم دالة على الألفاظ، في حالتي الإفراد والتركيب، لتؤدي معاني مطلوبة، من خلال جمل مصطلح عليها، ليسهل فهمها على مَنْ أتقن صناعة الكتابة.

ومن هذا المنطلق فإن اللغة تحتاج إلى تطوير متجدد، لكي تكون أقرب إلى الفهم وأسهل في الاستعمال، سواء من حيث التركيب أو سرعة الدلالة، إلاّ أن ذلك التجديد لا ينبغي أن يخل بأصالة اللغة وقواعدها العامة، ذلك أن الحفاظ على أصالة اللغة يمكن تلك اللغة من الاستمرار، وأن كل تجديد لا يجوز أن يتناقض مع قواعد الأصل، لئلا يكون التجديد مؤدياً إلى انقطاع في سلسلة المراحل التاريخية المتعاقبة.

والتطوير اللغوي مطلب متجدد للإنسان، لأنه لا يمس اللغة وإنما يتعلق بتحسين الأداء اللغوي، لكي يكون التعبير أكثر سهولة، وأقرب تناولاً، ولكي تكون صناعة اللغة صناعة ميسرة، يمكن امتلاك ناصيتها عن طريق أيسر السبل، ذلك أن تطور المجتمع جعل من الصناعة اللغوية صناعة عامة مطلوبة مشاعة، ولم تعد صناعة النخبة المختارة في المجتمع، فالطفل عندما يتعلم صناعة الكتابة لا يشعر بأنه يتعلم صناعة للكسب كما كان الأمر من قبل، وإنما أصبحت الغاية من تعلم صناعة الكتابة هي تكوين الإنسان، لكي يكون مؤهلاً لمباشرة دوره في الحياة، ولهذا فإن كلمة «صناعة الكتابة» التي استعملها ابن خلدون قد لا تكون دقيقة أو ملائمة للعصور التي تجعل من تعلم الكتابة والقراءة استكمالاً لجوانب ضرورية في حياة الإنسان.

ولهذا فإن كلمة «صناعة الكتابة»، قد تكون دقيقة من حيث حاجة تعلم الكتابة إلى قواعد تعلم الصناعات، مثل أهمية تكوين ملكة الكتابة عن طريق التعليم والتكرار، إلى أن تصبح صناعة الكتابة راسخة في النفس، لا يتكلفها الإنسان، ولا يجد صعوبة في ممارستها، وقد يجد أحياناً لذة خاصة في الكتابة.

أما أن تستعمل كلمة «صناعة الكتابة» كوسيلة للمعاش والكسب، فقد يكون ذلك مطلوباً في بعض الأعمال المتخصصة في الكتابة، إلا أن القاعدة العامة تجعل من الكتابة أداة من أدوات تطوير آراء الإنسان، وتعميق قدرات العطاء لديه، كتابة وقراءة واستيعاباً.

الكتابة من خصائص الإنسان:

الكتابة صناعة إنسانية، وهي بالرغم من أنها رسوم وأشكال اصطلاحية لحروف منطوقة دالة

على معاني معينة، فإنها لا يمكن تصورها إلا في نطاق الإنسان، لأن أداءها يحتاج إلى عقل وفكر، وهما من خصائص الإنسان، إذ لا يتصور أن تصدر الكتابة عن الحيوان كوسيلة عن التعبير، لأنها وسيلة معقدة، تختلف عن مجرد الإشارة أو الحركة البسيطة التي يمكن أن يتعلمها الحيوان عن طريق التدريب والتكرار.

وليست الكتابة مجرد رسم لشكل من أشكال الحروف، إذ أن ذلك قد يتم التدريب عليه لبعض الحيوانات، وإنما هي أكثر تعقيداً من مجرد الرسم المادي لشكل الحرف فهي في الدرجة الأولى رسم للشكل يعتمد على الترابط العاقل والمنظم بين تلك الأشكال، ولو اكتفينا بمجرد الرسم لكانت الكتابة فاقدة معناها، غير مؤدية الغرض منها.

وأهم أغراض الكتابة تأدية الأغراض المطلوبة منها، عن طريق ربط الرسوم والأشكال بالمعاني الدالة عليها، فالمعنى في حد ذاته فكرة ضمنية تراود الإنسان وتتردد في صدره، ولا يجد وسيلة لإبراز تلك الفكرة إلّا عن طريق اللسان أو عن طريق الكتابة أو عن طريق الإشارة، والإشارة وسيلة قاصرة لأنها لا تعبر إلا عن المعاني البسيطة، في حالات القبول أو الرفض أو فيما هو في مستوى ذلك من الأفكار المبسطة، واللسان هو الوسيلة الأوضح والأقوى للتعبير، ومن هنا كانت الحاجة إلى اللغة كوسيلة للتعبير عن الأفكار، غير أن اللسان قد يكون قاصراً في بعض المواطن ليس عن أداء المعنى، وإنما عن استمرارية المعنى المطلوب، ولهذا فإن الكتابة تأخذ موقعها كوسيلة لنقل الأفكار، وحمايتها واستمرارية عطائها.

والكتابة أكثر صعوبة من الكلام، لأن الكلام أقل جهداً من الكتابة ويتعلمه الإنسان عن طريق التلقين التلقائي في الطفولة، أما الكتابة فتحتاج إلى جهد مضاعف، لأنها عملية معقدة ودقيقة، تحتاج إلى تعليم رسوم وأشكال الأحرف والأرقام أولاً، ثم إلى تعليم دلالات تلك الرسوم والأشكال على المعاني ثانياً، ثم إلى ربط المفردات اللغوية لتكوين معاني معقدة ثالثاً، وهذه المراحل شاقة تحتاج إلى مران وتعليم وتكرار إلى أن يتمكن الإنسان من امتلاك ناصية الكتابة، وتكوين ملكتها.

الكتابة أداة نقل المعارف:

والإنسان شديد الحاجة إلى الكتابة، لأنها أداة نقل المعارف والعلوم، وبخاصة من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، وهي بهذا الاعتبار شرط أساسي للمعرفة ولتنمية الفكر، لأنها أداة تلك القراءة، والقراءة لا تتم إلا بمعرفة قواعد الكتابة، لأن الرسوم والأشكال هي أداة التعبير في كل من القراءة والكتابة.

وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله:

«إذ الكتـابـة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان، وأيضاً فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتقضي الحاجات، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه في علومهم وأخبارهم، فهي شريفة بجميع هذه الوجوه والمنافع» (ص٧٤٤).

ولا شك أن اختراع الكتابة كان من أهم منجزات الإنسان، ولعل ذلك هو البداية الحقيقية لحضارة الإنسان ومسيرة الفكر الإنساني، ذلك أن الإنسان البدائي كان يعتمد على تجربته الذاتية في استكشاف معالم الطبيعة التي تحيط به، وأحياناً كان يستعين بما تعلمه في طفولته من تجارب الآخرين ممن سبقوه، ونقلت إليه تلك التجارب عن طريق التلقين الذي كان الوسيلة الأولى لنقل الخبر والرواية والمعرفة.

وكان تطوير الكتابة من أهم عوامل التقدم في مسيرة الفكر الإنساني، ذلك أن اختراع الكتابة، ثم اختراع أدوات الكتابة، وأخيراً اختراع الطباعة وهي تطوير وسائل الكتابة، كان من أهم منجزات الفكر الإنساني، لتطوير ذلك الفكر، لكي تكون وسائل المعرفة متاحة للإنسان، متوفرة له.

إن المجتمعات في كل عصر بعد عصر الكتابة كانت قادرة على معرفة تاريخ الإنسان وتاريخ منجزاته الفكرية، ذلك أن الرواية المعتمدة على المشافهة المجردة عن التدوين سرعان ما تحيد عن الحقيقة، وتتآكل أطرافها كما تتآكل أطراف كل شيء بفعل الزمن، حتى ما هو مكتوب ومدون، فإن صفحـة تتـآكل وتذوي وتضعف، حتى يعجز علماء الترميم عن ترميم ما أذله الزمن وأرهقته الشيخوخة، وجعلته حطاماً أو كالحطام، غير أن تحريف ما هو مدون وتشويه ما هو مسجل، أقل خطورة من تشويه ما تتناقله الأفواه جيلاً بعد جيل، وتضيف إليه وتنقص، وتعدل فيه وتبدل، إلى أن يستحيل الخبر إلى أسطورة أو ما هو أشد خطورة من الأسطورة مما يصعب الاعتماد عليه.

ولهذا فإننا عندما نقرأ الرواية التاريخية نلاحظ أن الروايات التي دونت بعد قرون من تاريخ الوقوع تحمل الكثير من المبالغات والتجاوزات التي يرفضها المنطق العقلي، وتناقضها الحقيقة القابلة للتصديق، وهذا هو السبب الذي جعل بعض الأديان السماوية قبل الإسلام تنصرف عن حقيقتها، ويكتنفها الكثير من الانحراف مما يتناقض مع أصول تلك الأديان وأهدافها.

ولعل هذا هو المعنى الذي قصده ابن خلدون عندما تحدث عن شرف الكتابة، «فهي شريفة بجميع هذه الـوجـوه والمنـافع»، وتلك الوجوه والمنافع هي الاطلاع على العلوم والمعارف وصحف الأولين ومـا كتبوه في علومهم وأخبارهم، مما يجعل الإنسان أكثر قدرة على معرفة ذلك التاريخ ومتـابعـة علوم الأولين، لكي تستمر مسيرة الفكر قوية متكاملة الخطوات، نحو هدف أمثل، هو

البحث عن الحقيقة، وهذا هدف قد يكون بعيد المنال، فيكتفي عنه بمعرفة تاريخ وتطور الفكر الإنساني.

تعليم الكتابة والعمران:

يجري على الكتابة من قوانين التعليم ما يجري على جميع الصنائع، إذ من المؤكد أن الصنائع تنمو بنمو العمران البشري، وتزدهر بازدهار الحضارة، وتبرز واضحة في المدن والأمصار أكثر مما تبرز في حياة البداوة، وذلك لأن الصنائع بشكل عام تنقسم من حيث الحاجة إليها إلى ما هو ضروري في شؤون المعاش، مما لا يمكن الاستغناء عنه، كالصنائع المرتبطة بالأقوات والأغذية الضرورية، ومنها ما هو كمالي يراد به التأنق في الحياة، مما يدخل ضمن عوائد الترف، وما تتطلبه حياة الحضارة والمدن.

والكتابة ليست من شؤون المعاش، وليست من ضروريات العيش، ولهذا فإننا لا نجد هذه الصناعة مزدهرة في العمران البدوي، الذي لا يزدهر فيه إلا ما كان من الصناعات البدوية البسيطة التي لا تحتاج إلى جهد ومشقة وفكر.

وتفسير ذلك عند ابن خلدون هو أن الصناعات المركبة التي تحتاج إلى الفكر والتي تمثل الحاجة إلى مزيد من التأنق في الحياة المترفة، تحتاج إلى العمران والحضارة، ويؤكد هذا أن أكثر البدو أميون لا يحسنون الكتابة أو القراءة، ومن قرأ أو كتب منهم، فإن قراءته وكتابته لا تتجاوز حدود القراءة والكتابة البسيطة واليسيرة.

جمال الخط مرتبط بالعمران:

وكذلك الأمر بالنسبة للخط وتعليمه، والخط صنعة دقيقة، وتحتاج إلى تعليم ومران، ولهذه الصنعة قوانينها ومعلموها، يعرفون قواعدها وأحكامها، ويضعون لكل حرف شكله المناسب له، المعبر عن جمال الحرف وتناسقه من خلال موقعه في الكلمة.

ويرى ابن خلدون أن جمال الخط مرتبط بقوة العمران، وأن الأمم التي شهدت حضارة وعمراناً شهدت في نفس الوقت تأنقاً في خطوطها وجمالاً في كتابتها.

ويستشهد لهذه القاعدة بازدهار الخط وجماله في دولة التبابعة لما بلغت من الحضارة والترف «وهو المسمى بالخط الحميري» وقال في ذلك: «وقد كان الخط العربي بالغاً مبالغة من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة، لما بلغت من الحضارة والترف، وهو المسمى بالخط الحميري، وانتقل منها إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر نسباء التبابعة في العصبية، والمجددين لملك

العـرب بأرض العراق، ولم يكن الخط عندهم من الاجاد كما كان عند التبابعة، لقصور ما بين الدولتين، فكانت الحضارة وتوابعها من الصنائع وغيرها قاصرة عن ذلك» (ص٧٤٥).

وتعلمت «مضر» الكتابة العربية من «حمير» كما يقول ابن خلدون، إلّا أنها لم تستطع إجادة الكتـابـة والخط لأن مضر كانت أقرب إلى البداوة، والبداوة أبعد عن الصنائع، لا يجيدونها ولا تستقيم لهم.

«ولذلك فإن الخط العربي لدول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش وبعدهم عن الصنائع» (ص٧٤٧).

المبحث الخامس

ازدهار صناعة الطب في العمران

لا تقتصر الصناعة في رأي ابن خلدون على الصنائع اليدوية أو الفكرية، التي يطلق عليها اليوم اسم الصنائع أو الصناعات، ولعل كلمة الصنائع تفيد معنى المهنة، سواء كانت يدوية أو فكرية، والطب وفقاً لهذا المعنى يعتبر صناعة، وينطبق عليه ما ينطبق على الصناعات الأخرى من قوانين، من حيث ارتباطه بالعمران، وازدهاره بالترف، وهو معبر عن الحضارة لأن الحضارة تشجع الصنائع، وتوفر لها أسباب الانتشار.

ولكل صناعة ثمرة، وثمرة صناعة الطب «حفظ الصحة للأحياء ودفع المرض عن المرضى بالمداواة حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم» (ص٧٣٩).

والغريب في الأمر أن ابن خلدون يرى أن صناعة الطب من الصناعات التي يحتاج إليها أهل الحواضر والأمصار دون أهل البادية وهي ضرورية في المدن والأمصار، وذكر ذلك المعنى في العنوان الذي خصصه لصناعة الطب وقال فيه: «في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية» و«هذه الصناعة ضرورية في المدن والأمصار لما عُرف من فائدتها» (ص٧٣٩).

والتساؤل المطروح: لماذا اعتبر ابن خلدون أن صناعة الطب محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية؟

قد يكون سبب ذلك أن الحواضر والأمصار تتوفر فيه أسباب الترف والعمران، ولا يتوفر ذلك في البوادي، ويجري على هذه الصناعة ما يجري على الصناعات الأخرى من قوانين الانتشار والتوسع، من حيث اعتبارها عوائد للعمران، ولا تنتشر تلك العوائد إلا عن طريق رسوخها في النفس.

ولكن هذا المعنى لا يصلح في صناعة الطب، لأن الطب أو العلاج ليس مما يدخل ضمن عوائد العمران، وهو يختلف كلياً عن عوائد الأمصار الأخرى كالمباني والطبخ وتنضيد الفرش

وصوغ الآنية من المعادن، كما تختلف صناعة الطب عن صناعة البناء وصناعة النجارة والحياكة والخياطة، لأن تلك الصنائع تؤثر فيها عوائد العمران، ويبرز ذلك التأثير من خلال التأنق في تلك العادات والمبالغة في الاعتماد عليها.

أسباب ارتباط صناعة الطب بالأمصار:

ويمكننا استخلاص الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى اعتبار صناعة الطب من الصناعات الخاصة بالحواضر والأمصار بما يلي:

أولاً: اهتمام البوادي بالضروريات:

وهـذا السبب أشـار إليه ابن خلدون في معرض حديثه عن «أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته، والسبب في ذلك أن الناس ما لم يستوف العمران الحضري وتتمدن المـدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها، فإذا تمـدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال، ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش» (ص٧١٤).

ولكن حفظ الصحة الذي هو ثمرة صناعة الطب لا يمكن اعتبارها من الكمالات، ولا من عوائد العمران وهو من الأشياء الضرورية، لا يختلف من حيث الأهمية عن صناعة الأقوات الضرورية لأن كلاً منهما سبب للحياة، ويؤدي إلى حفظ الصحة، وليس هناك من سبب يجعل اهتمام أهل المدن بصحتهم أكثر من اهتمام أهل البادية، لأن الحياة واحدة بالنسبة للجميع، وأهل البادية أحوج إلى الصحة من أهل المدن والأمصار، لأن طبيعة حياتهم تفرض عليهم العمل والجهد، والصحة بالنسبة إليهم هي أداة الكسب، لأنه لا عمل بغير صحة، ولا كسب بغير عمل.

ثانياً: كثرة الأمراض في الأمصار

وهذا السبب أشار إليه ابن خلدون، واعتبر أن من أهم أسباب الأمراض الأغذية، وأن أهل الحضر والأمصار أكثر عرضة للأمراض.

وسبب انتشار المرض في الأمصار يعود إلى الأسباب التالية:

١ـ **خصب العيش وكثرة المآكل** وهذا السبب يرتبط بالترف، ذلك أن الترف يدفع صاحبه إلى كثرة الإنفاق على الطعام، ولا يقتصر ذلك السبب على الأمصار والمدن، وقد نجده في البوادي أيضاً، ذلك أن الغنى ليس من معالم المدن، وأن الفقر ليس من معالم البوادي وقد نجد أن أهل المدن بسبب كثرة مطالب العيش أكثر فقراً.

٢ـ **تنوع الأطعمة**، وهذا أيضاً من معالم المدن والأمصار، فأهل المدن يتفننون في الأطعمة، ويقدمون أنواعاً من الأطباق الشهية لا يعرفها أهل البوادي الذين يقتصر طعامهم عادة على ما هو شائع في بلادهم من أنواع اللحوم والحليب والقمح والخضار والبيض، مما هو متوافر لديهم، وهذا التنوع مضر بالصحة.

٣ـ **عدم الالتزام بمواقيت الطعام**، وهذا سبب من أسباب المرض، إلّا أننا قد نجد أن الالتزام بمواعيد الطعام في المدن أكثر منه في البوادي، لأن حياة المدينة تفرض على صاحبها الالتزام بالمواعيد، لأنه مضطر للذهاب إلى عمله في أوقات محددة، والعودة إلى منزله في أوقات أخرى، مما يجعل أهل الأمصار أكثر التزاماً بمواعيد الطعام، ولا نجد مثل ذلك الالتزام لدى أهل البوادي.

٤ـ **خلط الأغذية بالتوابل**، لكي يكون الطعام أحسن مذاقاً، وأطيب طعماً، وقد نجد أنواعاً من التوابل والبقول تجعل للطعام مذاقاً جديداً ومختلفاً كل الاختلاف عن مذاقه الأصلي وهذا كله قد يسيء إلى الصحة، لأن الأجسام التي لم تتعود ذلك الخليط ولم تألفه قد تكون عرضة للمرض، لعدم ملاءمة الطعام للبدن.

ثالثاً: قلة الرياضة في الأمصار:

وهذا السبب أشار إليه ابن خلدون، واعتبره من الأسباب المؤدية إلى كثرة الأمراض، ذلك أن حياة المدن ليست مثل حياة البوادي، فالحياة في المدن حياة وادعة ساكنة، لا تتطلب الحركة والجهد والمشقة، مما يجعل حركة هضم الطعام بطيئة فيدخل الطعام على الطعام، فتسوء الأمزجة، وتكثر الأمراض، بخلاف حياة البوادي، فالرياضة ضرورية، لارتباط حياة البادية بالحركة، في التنقل والعمل، وتلبية الحاجات.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار، إذ هم في الغالب وادعون ساكنون، لا تأخذ منهم الرياضة شيئاً، ولا تؤثر منهم أثراً، فكان وقوع الأمراض كثيراً في المدن والأمصار، وعلى قدر وقوعه كانت حاجتهم إلى هذه الصناعة» (ص٧٤٢).

«وأما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب، حتى صار لهم ذلك عادة، وربما يظن أنها جبلة لاستمرارها، والأدم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة» (ص٧٤٣).

«ثم أن الرياضة موجودة فيهم من كثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات أو مهنة أنفسهم في حاجاتهم، فيحسن بذلك كله الهضم ويجود ويفقد ادخال الطعام على الطعام،

فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد عن الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب» (ص٧٤٣).

عوامل الحاجة إلى صناعة الطب:

والأسباب الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون لانتشار صناعة الطب في الأمصار دون البوادي تؤكد أن صناعة الطب صناعة تحتاج إليها المدن والأمصار، لعاملين اثنين:

العامل الأول: طبيعة حياة المدن

وحياة المدن بشكل عام توفر الظروف الملائمة للمرض، لكثرة الأطعمة وتنوعها وتعقيدها واختلاطها بالتوابل، بالإضافة إلى قلة الحركة التي تفرضها حياة الدعة والسكون.

وإذا كانت حياة المدن في عصر ابن خلدون توفر الظروف الملائمة للمرض فإن من المؤكد أن حياة المدن اليوم توفر أفضل الظروف للأمراض، لأنها أكثر تعقيداً، ووسائل الحضارة اليوم تجعل الحركة منعدمة، مما يؤدي إلى توفير أسباب الأمراض، ولا أشك أن ابن خلدون لو عاش في عصرنا لجعل صناعة الطب من أكثر الصناعات التي تحتاج إليها المدن، وكلما تقدمت الحضارة وفرت أسباباً أكثر للأمراض، لأن الحضارة تدفع الإنسان إلى الاسترخاء وتجعل حياته أكثر تعقيداً.

وهناك أسباب جديدة لم تكن من قبل، قد أصبحت أكثر خطورة من الأسباب التي ذكرها ابن خلدون، فالمدن في عصر ابن خلدون تحمل خصائص البوادي من حيث نقاء الهواء وكثرة الحركة، وبساطة الحياة.

أما مدن اليوم فهي مواطن لنمو الأمراض، لعوامل تتعلق بتلوث الهواء، وقلة الحركة، وعمل المكاتب، ونوعية الأطعمة، وجميع ذلك من العوامل السلبية التي تجعل صناعة الطب أكثر ازدهاراً من جميع الصناعات، لأن إنسان اليوم يحمل من الهموم والآلام والمتاعب ما ينوء بعبئه ويجعله أكثر عرضة لمواجهة احتمالات المرض بأنواعه الخطيرة والمعقدة.

وكلما ازدادت حياة المدن تعقيداً ازدادت معها احتمالات المرض بالنسبة لسكان المدن، لأن الإنسان هو جزء من بيئته، يتأثر بها، ويتفاعل معها وإذا كان هناك من أسباب لانتشار الأمراض في المدن فهي أسباب يسيرة قد لا تحدث تغييراً مباشراً في حياة الإنسان، ويمكن التغلب عليها عن طريق التحكم في عاداته وعوائده.

العامل الثاني: حياة الترف

ويبدو أن الترف من الأسباب المؤدية إلى المرض، كما أن الترف من الأسباب الوقائية من المرض، وتلك معادلة دقيقة، ذلك أن الترف له مظهران:

المظهر الأول: الترف المادي

ويعتبر هذا الجانب من العوامل السلبية، فالترف يؤدي إلى تكوين عادات خاطئة في الطعام والشراب، ويقود إلى الإسراف في الإنفاق على ذلك الطعام، مما يجعل الأطعمة أكثر تعقيداً وأشد وطأة على الجسم، والحياة المترفة تولد نفسية لا تقوى على مواجهة المصاعب والآلام، تنهار عند أوّل مواجهة مع التحديات، وتستسلم ضعفاً، لأن الحياة في نظر المترف آمال محققة بغير جهد.

والترف بالنسبة للمجتمعات المتخلفة يزيدها تخلفاً، لأنه لا يوجد لديها مشاعر التحدي، والتحدي هو أبرز مواقف القوة في حياة الإنسان، يشحذ العزائم ويولد الطاقات، ويوقظ القدرات، ويجعل الإنسان شحنة من لهب تحرق التخاذل، وتوقد مشاعل الطاقة، لكي يكون أداة التغيير في المجتمع، يبني ويشيد، ويعلي البناء، حتى يكون ما ينجزه عظيم الأثر.

والترف بالنسبة للشعوب شيخوخة مبكرة، وتزداد الشيخوخة بروزاً في كل يوم، إلى أن يستكين الجسم وينهار، ويعجز عن الحركة، وعندئذ تؤتي الشيخوخة أُكلها، مودعة حياة ثقيلة، ما كانت قط حلم شباب، لا كانت قط طموحة باذلة جهد الإرادة في سبيل آمال مرتجاة.

ذلك جانب من الترف المادي، وهو جانب سلبي، يأخذ ولا يعطي، ومثل هذا الترف يولد أسباب المرض، وهو بحد ذاته مرض، والمترف إنسان يعاني من أمراض، قد لا تكون أمراضاً حقيقية، وقد لا يحس بآلامها الآخرون، وقد يعجز الأطباء في بعض الأحيان عن تشخيصها لأنها أمراض ترف، يحس المترف بأعراضها، ثقيلة الوطأة عليه، وهي في الحقيقة وهم، تجسد له حقيقة قائمة، فأحس بالألم في أعماق كيانه، وانطلق يبحث عن الطب مستنقذاً نفسه من براثن ذلك الألم الدفين.

المظهر الثاني: الترف العاقل

والترف العاقل هو التحكم في الترف، والسيطرة عليه، لكي يكون الترف أداة لإسعاد الإنسان، وتوفير أسباب النجاح له، وهذا النوع من الترف لا يحمل الخصائص السلبية للترف في مظهره المادي، إن ذلك الترف يغالب صاحبه ويغلبه، أما الترف العاقل فهو الترف الذي يخضعه صاحبه لما يريد، ينفق باعتدال، ويأكل باعتدال، ويستهلك صحته باعتدال يستخدم أسباب الترف لكي يحمي صحته، ويصون جسمه.

والترف في أصله لا يمكن أن يكون عاملاً سلبياً في مجال صحة البدن، ذلك أن المترف يملك من العوامل والأسباب ما يجعل بدنه محاطاً بسياج من الرعاية والحفظ، لا يأتيه الباطل، ولا تخترق أسواره أمراض ناشئة عن إساءة في التصرف، أو إهمال لقواعد الاعتدال.

ولا ينشأ المرض بسبب الترف، لأن الترف يساعد صاحبه على التحكم في تنظيم طعامه وشرابه، كما يمكنه من توفير الأسباب المساعدة له على اتباع قواعد الصحة، من تنظيم للحركة وتناول أنواع الأغذية التي تساعد على التغذية المفيدة للجسم، وإنما ينشأ المرض بسبب سيطرة الترف على الإنسان، حيث يستسلم للراحة والدعة، يأكل ما تتطلع إليه نفسه، من غير أن يفيد نفسه أو يتحكم في إرادته.

الطب والعمران:

يرى ابن خلدون أن صناعة الطب لا تزدهر إلا في ظل العمران، ولا تستدعيها إلا الحضارة والترف، فإذا نقص العمران نقصت تلك الصناعة، ويعلل تراجعها في عصره إلى نقصان العمران.

ويقول في ذلك:

«وهي لهذا العهد في المدن الإسلامية كأنها نقصت لوقوف العمران وتناقصه، وهي من الصنائع التي لا تستدعيها إلا الحضارة والترف» (ص٩١٨).

ومن المسلّم به أن صناعة الطب أكثر دلالة من الصناعات الأخرى على الحضارة، لأنها صناعة فكرية متقدمة، ولا يمكن تصورها في صورتها المثلى إلا في المدن والأمصار وفي المجتمعات الأكثر حضارة، وذلك لأن هذه الصناعة أكثر تعقيداً من الصناعات الأخرى، وهي صناعة تعتمد على العلم، وهي في نفس الوقت صناعة ضرورية لبقاء الإنسان، وكلما ارتقى الإنسان حضارياً كان أكثر وعياً وإدراكاً لأهمية صحته، وأكثر مراعاة لشؤون غذائه، لكي يكون غذاؤه أداة لحماية بدنه.

وإذا كانت صناعة الطب هي صناعة الحضارة، فإن من المؤكد أن سبب ذلك أن أهل الحضارة هم أكثر إدراكاً لأهميتها من أهل البداوة، وهذا ما يفسر قول ابن خلدون في «صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية» وذلك لأن أهل الحضارة يدركون أهمية الصحة أكثر من أهل البداوة.

وهذا ما نسميه اليوم «الوعي الصحي» «والثقافة الصحية»، وهذه مصطلحات حديثة ذات دلالة معينة، وهي أن الصحة هي وعي قبل كل شيء، والوعي يحتاج إلى درجة أكبر من الحضارة، لكي يتمكن الفرد من الاستيعاب والفهم والإدراك.

ولو تتبعنا بدقة أقوال ابن خلدون فإننا سوف نجد ربطاً محكماً بين ازدهار صناعة الطب وتوفير الأسباب المؤدية إلى الأمراض، فالمدن توفر أسباب الأمراض، والترف يشجع تلك الأمراض والأغذية متأثرة بعوائد الترف والحضارة، ومن أهم أسباب المرض اختلال الغذاء، من حيث المقدار

والكيفية والتركيب والتوقيت.

وهكذا لا تزدهر صناعة الطب إلا في ظل ازدهار أسباب المرض، وأسباب المرض لا تكون إلا في المدن غالباً، وصناعة الطب لا تزدهر إلا في المدن، وذلك معيار دقيق، يجعل قضية انتشار هذه الصناعة في المدن لتوفر أسباب المرض، وتلك علة منطقية، وما دامت أسباب المرض ليست متوفرة بكثرة في البوادي فإن صناعة الطب لا يمكن أن تزدهر في تلك البوادي لقلة المرض.

الأغذية أصل الأمراض:

واعتبر ابن خلدون أن صناعة الطب من فروع الطبيعيات، والطبيعيات عنده «هو العلم الذي يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون» وصناعة الطب «هي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحُاوِل صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله للدواء» (ص٩١٧).

وأصل الأمراض في نظره هي «الحميات»، وسبب الحميات «أن الحار الغريزي قد يضعف عن إتمام النضج في طبخه في كل طور من هذه، فيبقى ذلك الغذاء دون نضج، وسببه غالباً كثرة الغذاء في المعدة، حتى يكون أغلب على الحار الغريزي أو إدخال الطعام إلى المعدة قبل أن تستوفي طبخ الأول، فيشتغل به الحار الغريزي ويترك الأول بحاله، أو يتوزع عليهما فيقصر عن تمام الطبخ والنضج، وترسله المعدة كذلك إلى الكبد، فلا تقوى حرارة الكبد أيضاً على إنضاجه... فيتعفن ذلك الغذاء غير الناضج وهو المسمى بالخلط، وكل متعفن ففيه حرارة غريبة، وتلك هي المسماة في بدن الإنسان بالحمى» (ص٧٤١).

وإن من الواضح أن حياة المدن، وهي حياة تساعد على الترف في معظم الأحيان تساعد على انتشار الأمراض أكثر من حياة البوادي، وذلك لأن أصل الأمراض هو الغذاء، من حيث كثرته وتنوعه واختلاطه بالتوابل، وجميع تلك العوامل تجعل من غذاء المدن سبباً من أسباب الأمراض، فضلاً عمّا ذكرناه من طبيعة حياة المدن من قلة الحركة والاسترخاء والاستسلام لما تتطلبه النفس من شهوات البطن.

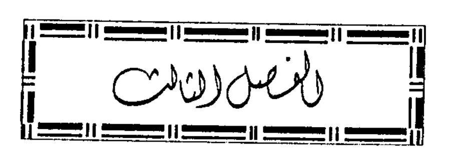
وفي الوقت نفسه فإن صناعة الطب لا يمكن انتشارها إلا في المدن والأمصار لعاملين اثنين:

أولهما: كثرة الأمراض في المدن، لما ذكرناه من أسباب تجعل غذاء المترفين سبباً لأمراضهم، جالباً لهم متاعب الصحة، وهي متاعب لا تقل قسوة عن متاعب الفقراء والمحرومين

من لذيذ الغذاء وطيبه.

ثانيهما: دقة الصناعة واحتياجها إلى عمل الفكر، وصفاء الذهن، ومعرفة قواعد الصحة وتركيب الأبدان، وجميع تلك العوامل لا تكون إلا في المدن والأمصار.

وهذا كله مما يؤكد ارتباط صناعة الطب بالعمران والحضارة، وازدهار تلك الصناعة في ظل الحضارة، وكلما ازدادت تلك الصناعة دقة ازدادت صلتها بالحضارة، ويمكننا أن نسميها بصناعة الحضارة والعمران.



آراء ابن خلدون في العلوم

المبحث الأول

منهج التعليم عند ابن خلدون

يرى ابن خلدون أن منهج التعليم والتلقين يجب أن يعتمد على مبدأ «التدريج» وذلك لأن الملكة العلمية لا يمكن أن يحصل عليها الإنسان أو يمسك بناصيتها ما لم يكن تلقينه لذلك العلم قائماً على أساس التدريج.

وأول ما يجب على المعلم أن يبتدىء به تلقين أُصول الأبواب العلمية ومبادىء كل فن من تلك الفنون، لأن المتعلم في بداية الأمر لا يكون في حالة استعداد لكامل التلقين، ولكامل الفهم، ولا بد للمعلم من مراعاة عاملين اثنين:

أولهما: قوة العقل: وهذا ركن أساس في التعليم، ويتفاوت طلاب العلم من حيث قدراتهم العقلية، فبعضهم يملك نسبة ذكاء أكثر من المتوسط، وبعضهم أقل من ذلك، ولا يمكن أن يكون استيعابهم للمعرفة العلمية من درجة واحدة، لاختلاف القدرات الذاتية. وقد أثبت علماء التربية من خلال أبحاثهم وتجاربهم أن الطلاب يتفاوتون في درجة ذكائهم ويربطون ربطاً محكماً بين الذكاء والقدرة على التعلم.

ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال معيار بسيط هو توفير فرص للتلقين والتعليم بنسبة واحدة لطفلين، يعيشان في ظروف متساوية، وليس من المفترض أن تكون نسبة إدراكهما واحدة، لأن «قوة العقل» لدى كل منهما ليست متساوية، فقد يتفاوتان في تلك القدرة، ويؤدي ذلك التفاوت إلى تفاوت نسبة ما يحصلان عليه من معارف.

ومن الصعب أن نضع معايير دقيقة للأسباب المؤدية إلى قوة أو ضعف العقل، فهناك عوامل متعددة، قد يسهم كلها أو بعضها في تكوين قدرات عقلية متفاوتة، كالوراثة والبيئة والعرق والبنية والغذاء. ولا يشترط أن تكون جميع تلك العوامل الخارجية مؤثرة في قابلية التعليم لدى الإنسان، إذ من الممكن أن يكون بعضها أبرز تأثيراً من البعض الآخر.

وقد استخدم علماء التربية أساليب علمية لقياس درجة الذكاء لدى الطفل، كما استخدموا نفس الأساليب بطريقة أخرى لقياس درجة الذكاء لدى الحيوان، وحاولوا أن يطوروا تلك الأساليب لكي يكتشفوا مدى قابلية الأطفال لاكتشاف الأمور المعقدة، والعلاقات غير الواضحة بين الأشياء، فالطفل الموهوب الذي يملك درجة ذكاء متفوقة لا يمكن أن تكون قابليته للتعليم ودرجة استيعابه للمعارف والعلوم بنفس الدرجة لطفل متوسط الذكاء، أو يقل عند درجة التوسط.

ثانيهما: الاستعداد الذاتي: وهذا ركن لا يقل أهمية عن الركن الأول، لأن الذكاء وحده ليس كافياً ما لم يقترن بالاستعداد، والاستعداد قد لا يكون بعيداً عن العامل الأول، وقد يكون مرتبطاً به كل الارتباط، فالذكاء ليس واحداً لدى الأفراد، فقد يكون الإنسان ذكياً ومتفوقاً في جانب دون آخر ولهذا فإن من الضروري أن يكتشف الإنسان استعداده وأن ينصرف إلى ما ينمي فيه ذلك الاستعداد، لكي تكون القدرة على التعلم أكثر وضوحاً وأقرب تناولاً.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله[1]:

«اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج، شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً، يلقي عليه مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعي في ذلك، قوة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله».

وهناك عوامل تسهم في تكوين الاستعداد الذاتي، وتساعد عليه وأهمها «القابلية الذاتية»، والطموح، والدوافع الخارجية، وعوامل التشويق، فإذا اجتمعت تلك العوامل كلها أسهمت في تكوين استعداد ذاتي، يساعد الطالب على التعلم.

والمرحلة الأولى من الملكة العلمية هي المرحلة المهيئة لفهم الفن واستيعاب مسائله، وتسمى تلك المرحلة بملكة الفهم، وهي مرحلة سابقة لمرحلة الملكة التي يتمكن بها المتعلم من الاستيلاء على الفن والتحكم في مسائله.

وينكر ابن خلدون على المعلمين الذين يباشرون تعليمهم بطرح «المسائل المقفلة»، ظناً منهم أن ذلك يساعد المتعلم على التعليم، ويمكنه من المران، وهذا منهج ضار وغير مفيد، لأن «قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجياً» ففي البداية يشعر المتعلم بالعجز عن الفهم، ولا يستطيع تجاوز مرحلة التقريب دون الاستيعاب، ثم تنمو تلك المعرفة وتكبر، إلى أن يكون

---

(١) انظر المقدمة ص١٠٣٠.

الاستيعاب كاملاً وتاماً، يمكّن صاحبه من امتلاك ناصية التعلم، والإحاطة بكل المسائل.

وقد يؤدي عدم مراعاة هذا المنهج المتدرج في التعليم إلى نتائج خطيرة، تتمثل في كراهية المتعلم للعلم، وانصرافه عنه، وكلال ذهنه، وهذا مما يضر بالمتعلم، فمن واجب المنهج التعليمي أن يستوعب جيداً مستوى الطلاب، وأن يعطيهم من المعلومات ما يكون مساوياً لقدراتهم العقلية، بحيث يتم استيعاب تلك المعارف، بيسر وسهولة، ثم يتم الانتقال إلى منهج جديد متضمن لمعلومات أكثر دقة وصعوبة.

وقضية المنهج التعليمي من القضايا التي ركز عليها ابن خلدون وأولاها كل اهتمامه وأشار إليها في مجال حديثه عن وجه الصواب في تعليم العلوم، وهذا ما انصرف الاهتمام إليه في العصر الحديث في مجال الدراسات التربوية.

وقال في ذلك:

«وإذا ألقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كلّ ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه، وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه وإنما أتى ذلك من سوء التعليم» (ص١٠٣١).

ويمكننا تلخيص منهج ابن خلدون في التعليم بما يلي:

أولاً: التدرج:

وقد ذكرنا قبل قليل أن التدرج في التعليم يعتبر من أهم ما ركّز عليه ابن خلدون، في مجال بيان منهجه التعليمي، ولا يكتفي بمجرد التدريج وإنما يشترط أن يكون ذلك التدرج مناسباً لقدرات المتعلم الذاتية، لكي يتمكن من استيعاب المعارف والعلوم.

وفي معرض حديثه عن التدرج قرر أن الملكة العلمية لا تحصل للمتعلم إلّا بعد التكرار، وحدد ذلك في ثلاث تكرارات، واعتبره وجه التعليم المفيد، وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب الاستعداد والقدرة.

ثانياً: عدم تداخل العلوم:

وينصح ابن خلدون ألا تتداخل العلوم على المتعلم، لئلا يختلط عليه الأمر فيؤدي ذلك إلى العجز عن الفهم، وعندئذ يصيبه الكلل والملل، وينطمس فكره وييأس من التعليم.

وقال في ذلك:

«ولا ينبغي للمعلم أن يزيد مُتَعلمه على فهم كتابه الذي أكسب على التعليم منه بحسب طاقته... ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوله إلى آخره، ويحصل أغراضه،

ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره، لأن المتعلم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم، وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلال وانطمس فكره ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم» (ص١٠٣١).

وقال أيضاً:

«ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم ألا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معاً ويستصعبان ويعود منهما بالخيبة، وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصراً عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله» (ص١٠٣٢).

ثالثاً: استمرار التعليم:

ويحذر ابن خلدون من تقطيع المجالس وتفريق ما بينها، لأن ذلك يؤدي إلى النسيان أولاً، ويؤدي ثانياً إلى انقطاع مسائل العلم عن بعضها.

وسبب اشتراط الاستمرار والتتابع أن الملكة عنده لا تحصل إلا بالتكرار والتتابع، والانقطاع يضعف قيمة التكرار، لأن الغاية من التكرار تمكين الإجادة، وكلما كان التكرار أقرب زمناً كان أثره أقوى في تقوية الملكة أما التكرار المتقطع، فإنه يقلل من قيمة ذلك التكرار، لأن الانقطاع يولد النسيان.

ولم يحدد لنا ابن خلدون كيفية التتابع، وخطر الانقطاع المؤدي إلى النسيان، ولعل سبب ذلك أن مجالس العلم يجب أن تكون في حالة انعقاد دائم، وأن يكون طالب العلم في حالة استعداد نفسي لتلقي العلم والتفرغ له، بحيث لا يكون هناك من الأسباب ما يشغل طالب العلم عن تتبع مجالس العلم.

وأحياناً لا يكون الانقطاع عن مجالس العلم انقطاعاً مادياً، فقد يكون الانقطاع نفسياً، بحيث ينشغل طالب العلم عن العلم بغيره مما يشغل باله، فينصرف باهتمامه وفكره إلى ما يشغله من شؤون لا علاقة لها بالعلم.

وهذا كله مما يؤثر في التعليم ويضعف ملكته في النفس، أو يؤخرها على الأقل، لانصراف الذهن عن الاهتمام بمسائل العلم، المولدة للملكة العلمية.

أضرار الشدة على المتعلمين:

حذّر ابن خلدون من خطورة استعمال الشدة بالمتعلم، وبخاصة بالنسبة للأطفال، لأن ذلك

يؤدي إلى سيطرة القهر على النفس، فيزول عنها انبساطها ويذهب بنشاطها، ويدعوها إلى الكسل، ويحملها على الكذب والخبث. (ص١٠٤٢).

وهذا التحليل الذي أورده ابن خلدون لأثر القوة على الأطفال، وانعكاس ذلك على النفس جدير بالدراسة والاهتمام، وهو تحليل تربوي دقيق، يربط بين الطفولة والشباب، ويجعل التربية من أهم عوامل تكوين النفس السوية فالقسوة تؤدي إلى تكوين نفسية مريضة، مكتئبة، كسولة، خاملة، خبيثة الطبع، مخادعة ماكرة، فسدت فيها معاني الإنسانية، وأصبح الانحراف بالنسبة إليها جبلة وطبعاً وخلقاً.

ولا يقتصر أثر ذلك على تربية الأطفال، وإنما يمتد ليشمل طبائع الشعوب وأخلاقها، فالأمم التي تعرضت للقهر والذل يسيطر عليها الخبث والكيد، لأن القهر يولد أثره في النفس، والقسوة تؤدي إلى إضعاف قيم الفضيلة في النفس.

ولا نستطيع إلا أن نبدي إعجابنا بتلك النظرة التربوية السليمة وذلك الربط بين القهر والخبث، فالقهر في الطفولة يولد الخبث في نفسية الإنسان، لأن المقهور يتوقع أن يداً خفية تمتد في الظلام لكي تسيء إليه فيندفع في طريق الانتقام من تلك اليد التي أذلته وقست عليه، فيتعلم خلق القسوة، ويقسو على غيره لكي يعبر عن قسوة مشاعره في أيام الطفولة وكأنه ينتقم لنفسه، وتثور تلك الذكريات في كيانه فتدفعه إلى سلوك لا يرتضيه عادة الخلق السوي، ولا يستقيم معه.

وأشار ابن خلدون إلى العلاقة بين القسوة والاجتماع الإنساني، فالقسوة تضعف النزعة إلى الاجتماع الإنساني، لأن تلك النزعة لا تقوى في النفس إلا في ظل نمو المشاعر الإنسانية، التي تشجع التعاون والتعاضد والمساندة، والقسوة تضعف تلك النزعة الإنسانية، وتؤدي بالتالي إلى إضعاف الروح الاجتماعية.

ومن جانب آخر يبرز أثر القسوة في شخصية الإنسان من حيث إضعاف مشاعر الحمية لدى الإنسان، وهو ما نسميه بشعور الكرامة والدفاع عن النفس فالقسوة تحمل معنى الإذلال، والإذلال يميت النفس أو يضعفها على الأقل ويؤدي ذلك إلى فساد روح الحمية والمدافعة عن النفس.

وقال في ذلك:

«ومَنْ كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية

والمدافعة عن نفسه أو منزله» (ص١٠٤٢).

أهمية التعليم المباشر في تكوين الملكة العلمية:

يرى ابن خلدون أن الملكة العلمية تحصل عن طريق التلقين المباشر والمحاكاة، أسرع مما تحصل عن طريق التعليم والإلقاء، وخصص فصلاً مستقلاً للحديث عن أهمية لقاء المشيخة وأنه يزيد في كمال العلم، أطلق عليه عنواناً معبراً عن هذا المعنى، سماه «الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم»، والسبب في ذلك عنده «أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءاً، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة إلاّ أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً» (ص١٠٤٤).

ومن الأمور المفيدة في التعليم، والمساهمة في تكوين الملكة العلمية ما يلي:

أولاً: كثرة الشيوخ:

والسبب في ربط الملكة العلمية بكثرة الشيوخ أن لكل شيخ طريقته الخاصة في التعليم والتلقين، وتعدد الطرق تسهم في تكوين الملكة ورسوخها؛ لأن المتعلم يدرك جيداً أن العلم يتوصل به عن طرق متعددة، قد تكون مختلفة الوسائل، مما يسرع في تكوين الملكة، لاستفادة المتعلم من إمكانات شيوخه، واختلاف مصطلحاتهم العلمية وأساليبهم التعليمية.

ثانياً: الرحلة في طلب العلم:

ويربط ابن خلدون الرحلة بلقاء الشيوخ ومباشرة الرجال، فالغاية من الرحلة هي معرفة شيوخ جدد يمكنون المتعلم من رسوخ معارفه، وتقوية ملكته، عن طريق الاطلاع على مصطلحات علمية جديدة.

ويقول في ذلك:

«فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها. . . فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها ويعلم أنها انحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين» (ص١٠٤٤).

والغاية كما لاحظنا من كثرة الشيوخ والرحلة في طلب العلم أن المتعلم يطلع على مناهج متعددة في التعليم، وتلك المناهج لا بد فيها من الرحلة، لأن تعدد المشايخ في نفس المكان قد لا يفيد، لتقارب الوسائل والطرق والمصطلحات.

أما الرحلة فإنها تساعد على لقاء شيوخ يختلفون عن شيوخه من حيث رؤيتهم العلمية، وطرقهم التعليمية، ووسائلهم ومصطلحاتهم.

وهذا كله يؤكد نظرية ابن خلدون في أن الملكات العلمية لا بد لرسوخها من أُسلوب التلقين المباشر، لأن الملكة تعتمد على المحاكاة ولا تتكون إلا بعد رسوخ المعارف في النفس.

مقارنة بين الملكة العلمية والملكة في الصناعة:

تحدث ابن خلدون عن الملكة في مواطن متعددة من مقدمته، وبصورة خاصة عند حديثه عن الصناعة، واعتبر الصناعة «ملكة في أمر عملي فكري» والملكة في نظره «صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أُخرى حتى ترسخ صورته وعلى نسبة الأصل تكون الملكة» (ص٧١٣).

وأكد خلال حديثه عن الملكة الصناعية ما ذهب إليه في موطن حديثه عن الملكة العلمية من أهمية نقل المعاينة واعتبره أتم وأوعب من نقل الخبر، فالملكة الحاصلة عن المعاينة أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر، والملكة العلمية تتم عن طريق التلقين المباشر، وهو يعادل ويساوي نقل المعاينة، لأن التعليم هو تلقين، بخلاف الصناعة فهي نقل والجانب الفكري هو الأبرز في الملكة العلمية، بخلاف الملكة الصناعية فالجانب العملي هو الأبرز والأوضح.

المبحث الثاني

العلوم النقلية عند ابن خلدون

يقسم ابن خلدون في مقدمته العلوم التي يخوض فيها البشر إلى قسمين:

القسم الأول: العلوم الحكمية الفلسفية: وأهمية هذه العلوم أنها طبيعية يهتدي إليها الإنسان عن طريق فكره، وتشمل العلوم «التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر» (ص٧٧٩).

القسم الثاني: العلوم النقلية الوضعية وهذه العلوم يأخذها الإنسان عن واضعها، ولا يمكن الاهتداء إلى موضوعاتها عن طريق المدارك البشرية، كما لا يمكن فيها معرفة الخطأ من الصواب إلا عن طريق الخبر، «وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، إن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه» (ص٧٧٩).

ومعيار التفرقة بين العلوم الفلسفية والعلوم النقلية أن الأولى يهتدي الإنسان إليها عن طريق العقل، والثانية يهتدي إليها الإنسان عن طريق «الخبر»، ولا مجال للعقل فيها إلّا عن طريق إدراك العلة، التي تساعد على إلحاق الفروع بالأصول، وهذا ما يسمى لدى علماء أصول الفقه بالقياس، والقياس لا يعتبر مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع، لأن كلمة القياس تتضمن وجود مقيس ومقيس عليه، وهو الأصل والفرع، ولا يتصور الفرع مستقلاً عن أصله، كما لا يتصور وجود المقيس إلا مع وجود المقيس عليه، وإلا انعدم القياس.

ومن هذا المنطلق يكون «العقل» في مجال العلوم النقلية محدود الأثر، مطوقاً بشروط تحد من حركته، وتجعله في دائرة مغلقة، يتحرك في إطارها دون أن يخرج عنها، لأن الأصل في هذه العلوم النقلية «الخبر».

ويمكننا أن نستخلص مفهوم العلوم النقلية عند ابن خلدون من خلال المعايير التالية:

المعيار الأول: الخبر

والمراد بالخبر «النقل» أو «الرواية» أو «النص»، وجميع هذه الكلمات تعطي معنى واحداً، وقد أوضح ابن خلدون ذلك من خلال قوله «وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات» (ص٧٨٠).

وعلماء الأصول استعملوا كلمة «المصادر النقلية» و«المصادر العقلية»، وأرادوا بالمصادر النقلية القرآن الكريم والسُّنَّة الشريفة، ذلك أن القرآن هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، لأنه كلام الله المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم عن طريق الوحي، وقد نقل إلينا عن طريق التواتر اللفظي والتواتر الكتابي، تأكيداً لحفظه، وتوثيقاً لنصه.

والسُّنَّة هي ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم هو مبلغ الرسالة، وهو المكلف بالبيان والتوضيح، لما جاء في القرآن الكريم، وبهذا الاعتبار يكون ما يصدر عنه مصدراً تشريعياً ملزماً، يأخذ موقعه في حال ثبوته إلى جانب القرآن، من حيث قوته الإلزامية.

وأطلق علماء أُصول الفقه لفظ «**المصادر النقلية**» على القرآن والسُّنَّة، وهذه المصادر ذات خصائص متميزة.

وأهم خصائص المصادر النقلية ما يلي:

أولاً: الأولـوية والقوة: وبمقتضى هذه الخاصة يعتبر المصدر النقلي مقدماً على المصدر العقلي، لأنه أقوى منه، ولا يمكن الاحتجاج بالمصدر العقلي في مواجهة المصدر النقلي، لأنه «لا اجتهاد في مورد النص»، فالنص أولاً، والاجتهاد ثانياً، ولا يجوز اللجوء إلى الاجتهاد إلا عند فقدان النص أو عند عدم وضوح الدلالة.

وقد انحرف بعض العلماء عندما جعلوا المصلحة مقدمة على النص، من أمثال «الطوخي» الذين رجحوا المصلحة، وهذا مما يخالف رأي جمهور العلماء، لأن النص يحظى بالأولوية، وإلا فقد قيمته المتميزة، ولا يمكن للاجتهاد أن يلغي ما أفاده النص من أحكام.

ثانياً: عدم إمكان النسخ والإبطال: وبمقتضى هذه الخاصة يعتبر المصدر النقلي ثابتاً لا يقبل النسخ والإبطال، ما لم يصدر ذلك النسخ من جهة تملك سلطة المصدر النقلي، وقوته، وبعبارة أخرى، ما لم يصدر النسخ من مصدر نقلي، فالقرآن ينسخ القرآن، والسُّنَّة تنسخ السُّنَّة ولا يمكن أن يتم ذلك إلا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يمكن تصور النسخ، أما بعد عصر

الرسالة فلا يمكن تصور النسخ والإبطال، لأن المصادر النقلية قد تحددت نصوصها وهي لا تقبل الزيادة أو النقصان، إلا من خلال البحث عن قوة الثبوت من حيث القطعية أو الظنية وهذا لا يتصور بالنسبة للقرآن، لأن القرآن قطعي الثبوت، ويمكن تصوره بالنسبة للسُّنَّة، ولهذا فقد نشأ علم مصطلح الحديث للبحث عن صحة الحديث، من خلال البحث عن سنده ورواته.

المعيار الثاني: المشرع:

والمراد بالمشرع المصدر الذي يملك حق التشريع، وقد استعمل علماء الأُصول كلمة «المشرع» في مواطن كثيرة، ويراد بالمشرع، الشريعة، وأحياناً يراد به مصدر الحكم، فإن كان من القرآن كان المشرع هو القرآن، وإن كان من السُّنَّة كان المشرع هو النبي صلى الله عليه وسلم، ويراد بالمشرع في كلا الحالتين هو الله، ذلك أن الله تعالى هو المشرع الحق، الذي لا يأتي الباطل لما يشرعه من بين يديه ولا من خلفه.

واستعمل ابن خلدون كلمة «**الواضع الشرعي**»، وأراد به مصدر التشريع، أو المشرع وهي كلمات مترادفة، تستعمل في مجال التعبير عن مصدر التشريع في المصادر النقلية.

المعيار الثالث: استعمال العقل في مجال القياس:

وهذا التحديد جعل من العلوم النقلية ذات طبيعة نصية، ينعدم فيها أثر العقل ودوره إلا في مجال ضيق، لا يتجاوز حدود القياس، والقياس هو الإلحاق، وهو توسيع دائرة ما يشمله النص عن طريق إلحاق الفروع بالأُصول.

وإن مَنْ يقرأ عبارة ابن خلدون يحسب أن القياس عملية إلحاق بسيطة، إلحاق الفروع بالأُصول «لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي».

والقياس في نظر ابن خلدون «نقلي»، لأنه يتفرع عن «الخبر»، ولهذا لا يرى أن العقل يمكن أن يكون له دور مباشر في مجال «العلوم النقلية».

وهذا تصور غير صحيح، لأن القياس، وهو مصدر من المصادر العقلية، يتيح للعقل أن يطرح رؤيته الفكرية في القضية المطروحة، ويبرز دور العقل واضحاً في هذا المجال، ولهذا السبب فقد وقع الاختلاف بين الصحابة كما وقع الاختلاف بين الأئمة المجتهدين.

وإن علماء الأُصول يتحدثون عن «القياس» في إطار المصادر العقلية، وهذا دليل على أن العقل يساهم مساهمة فعّالة في طرح التصور العقلي المناسب، لأن كلمة «إلحاق الفروع

بالأُصول» تحتاج إلى جهد كبير، للتمكن من دراسة العلة المناسبة للحكم.

ويعتبر بحث العلة من أهم مباحث علم أُصول الفقه، لأن الإلحاق لا يتم إلا عن طريق ضبط العلة، وإلا كان الإلحاق خاطئاً، والإلحاق يعتمد على سلامة القياس، المعتمد على معرفة علة الحكم في الأصل لكي يكون إلحاق الفرع بالأصل خاضعاً لعلة متوافرة في كل من الأصل والفرع، وهي سبب مباشر للحكم الشرعي.

ولا يمكن تصور القياس إلا عن طريق «العلة»، ذلك أن معرفة العلة تمكن من استعمال القياس، فإذا جهلت العلة أصبح القياس غير ممكن، لأن الإلحاق يحتاج إلى رابطة منطقية، تجعل الإلحاق منسجماً مع الحكمة من إقرار الحكم الأصلي الخاص بالأصل.

والعلة هي «رابطة عقلية» بين الأصل والفرع، فإذا أمكن معرفة العلة كانت الرابطة العقلية واضحة ومنطقية، وإذا خفيت العلة كانت الرابطة العقلية غير واضحة، وقد يكون القياس في هذه الحالة خاطئاً.

ويعتبر القياس من أهم مباحث الاستدلال، لأنه يقوم على قانون عقلي هو «فكرة العلية» أو يقوم على أساس قانون الاضطراد في وقوع الحوادث، وكلا القانونين يؤكد أن منهج القياس هو منهج عقلي في الدرجة الأولى.

ويعتبر القياس من أهم مباحث علم أُصول الفقه، كما يعتبر من أهم المباحث العقلية، لأن أثره لا يقتصر على إثبات حكم شرعي، عن طريق قياس الغائب على الشاهد، وإنما نرى أثره في جميع مجالات المعرفة الإنسانية، حتى أن علماء النحو يعتمدون على القياس في إثبات قواعدهم النحوية، لأن القياس هو أساس علمي لتطوير المعرفة وتنميتها.

أساس العلوم النقلية:

يرى ابن خلدون أن «أصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسُّنَّة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيأوها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن» (ص٧٨٠).

وعلى هذا الأساس يكون القرآن والسُّنَّة أساساً للعلوم النقلية، وجميع تلك العلوم مأخوذة من الكتاب والسُّنَّة وفقاً للطرق التالية:

الطريق الأول: النص

والمراد بالنص هو استنباط الحكم الشرعي من الدليل مباشرة، لوضوح ذلك الدليل، وإفادته

المراد به بطريقة لا تحتمل الخلاف، أو تحتمل الخلاف إلا أن ذلك الخلاف لا يخرج عن نطاق النص، إذ يمكن للنصوص أحياناً أن تفيد أكثر من دلالة واحدة.

ولا بد لمعرفة دلالة النص من دراسة قواعد التفسير لدى علماء أُصول الفقه، إذ نجد أحياناً حاجة ملحة لمعرفة مدى دلالة اللفظ على المعنى، في حالتي العموم والخصوص، وفي حالتي الخفاء والظهور.

وقبل البحث عن دلالة النص الذي يدخل ضمن اختصاص علماء أُصول الفقه يجب علينا أن نبحث عن ثبوت النص، وضبطه وبيان معانيه، والبحث عن الثبوت يختص بالسُّنَّة دون القرآن لأن القرآن قد كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقام كتاب الوحي بتدوين ما أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بكتابته مما كان يتنزل عليه من القرآن، بعد النزول مباشرة أما السُّنَّة فقد دونت في وقت متأخر، بالرغم من أن بعض الصحابة كان يكتب بعض الأحاديث إلا أن التدوين الرسمي قد بدأ في بداية القرن الثاني من الهجرة بعد أن أمر الخليفة الأُموي عمر بن عبدالعزيز بذلك، وظهر إثر ذلك التدوين علم مصطلح الحديث الذي كان يستهدف ضبط الرواية عن طريق معرفة سند تلك الرواية، ودراسة أحوال الرواة، من حيث الجرح والتعديل.

الطريق الثاني: الإجماع

والمراد بالإجماع عند العلماء هو اتفاق أهل الحل والعقد من علماء الشريعة في عصر من العصور على أمر من الأُمور الشرعية، ومن الصعب تحديد معنى أهل الاتفاق من العلماء، هل يراد بذلك أهل الاجتهاد أو أهل الرأي أو أهل العلم، ولكل كلمة معناها الخاص بها، فأهل الاجتهاد هم العلماء الذين توفرت فيهم صفات الاجتهاد وأهل الرأي أعم وأشمل، وأهل العلم هم من توفرت فيهم صفة العلم.

ولو افترضنا إمكان معرفة أهل الإجماع، وهو أمر شاق وعسير، لاختلاف الرأي في تحديد أوصافهم التي تؤهلهم لذلك العمل العظيم، فإن من الصعب افتراض إمكان إجماعهم على أمر اجتهادي، لاختلاف الرأي، واختلاف المنهج، لأن القضايا الاجتهادية غالباً ما تكون موطناً للاختلاف.

ولو افترضنا وقوع الإجماع وهو افتراض بعيد، فهل الإجماع يفيد القطع أو الظن، وهل يمكن للإجماع أن يكون منشئاً لحكم جديد، أو أنه يكشف عن الحكم، وفي كلتا الحالتين فهل يجوز للجيل اللاحق من العلماء أن يراجع حكماً ثبت عن طريق إجماع سابق، لتبدل الظروف التي أدت إلى ذلك الإجماع.

كل ذلك يدعونا للتساؤل، وكل ذلك قد طرحه العلماء وناقشوه، ولهم فيما ناقشوه آراء جديرة بالدراسة والاهتمام.

ولا أود التوسع في بحث موضوع الإجماع، ذلك أن الموضوع شائك ومعقد، وللعلماء فيه آراء متعددة، إلا أن الإجماع في جميع الظروف هو مظهر من مظاهر احترام الإسلام لرأي الجماعة وأن ما اتفق عليه علماء الأمة جدير بأن يكون في موطن الاهتمام والاعتبار.

الطريق الثالث: الإلحاق

والمراد بالإلحاق عند ابن خلدون القياس، وهذا ما يمكن أن يستنتج من قوله:

«وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسُّنَّة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق» (ص٧٨٠).

وجاء تفسير الإلحاق في مجال تعريفه بالعلوم النقلية في قوله:

«وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة، لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي» (ص٧٧٩).

وقد تحدثنا قبل قليل عن القياس، وأهمية معرفة العلة، لكي يكون القياس صحيحاً، وبالرغم من أن ابن خلدون لم يتحدث عن العلة في موطن إشارته إلى الإلحاق وضوابط الإلحاق فإنه قد أشار إلى كلمة في معرض حديثه عن استنباط الأحكام من أصولها «من وجه قانوني»، والوجه القانوني هو الالتزام بقواعد الاستنباط وقواعد الإلحاق، وأهم قواعد الاستنباط معرفة العلة أولاً في حالة الإلحاق، وضبط دلالة اللفظ ثانياً، عن طريق معرفة قواعد تفسير النصوص.

ارتباط ازدهار العلم بالعمران:

يأبى ابن خلدون إلا أن يفسر جميع الظواهر من خلال قانون العمران، لأن هذا القانون يترك بصماته على جميع جوانب النشاط الفكري، فإذا ازدهر العمران ازدهرت العلوم، وإذا ضعف العمران كسدت أسواق العلم.

وقال في ذلك:

«واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المقدمين، وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص

عمرانها وابذعر سكانها انطوى ذلك البساط عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام» (ص٧٧٨).

آراء ابن خلدون في القراءات والتفسير

أفاض ابن خلدون في الحديث عن أصناف العلوم الشرعية، بعد أن صنف العلوم إلى علوم نقلية محضة وعلوم حكمية فلسفية، وجعل العلوم الشرعية من العلوم النقلية، بل جعل أصل العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسُّنَّة.

وبناء على هذا الاعتبار، وذلك الربط بين الشرع والعلوم النقلية تعتبر جميع العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإذا كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور» (ص٧٨١).

والعلوم اللسانية تعتبر في نظر ابن خلدون من العلوم النقلية التي أصلها الشرعيات من الكتاب والسُّنَّة، لأن «النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها» (ص٧٨١).

أهمية العلوم اللسانية لمعرفة العلوم الشرعية:

ولا بد من دراسة العلوم اللسانية لمعرفة الأحكام الشرعية، لأن أصل تلك الأحكام هو القرآن والسُّنَّة... وجاء القرآن باللسان العربي كما جاءت السُّنَّة كذلك، وقد قام الصحابة بنقل ذلك كتابة وحفظاً عن طريق اللسان العربي، وإذا كانت هناك من مشكلات تتعلق بفهم معاني ما ورد في القرآن والسُّنَّة من معاني ودلالات فإن تلك المشكلات لا يمكن أن تفهم إلا بعد دراسة علوم اللسان العربي، وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، وقال في ذلك:

«ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسُّنَّة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة» (ص١٠٥٥).

ولعل هذا هو السبب الذي أدى إلى ازدهار العلوم اللسانية في صدر الإسلام، مقترنة مع ازدهار العلوم الشرعية، لأن الأصل في العلوم النقلية هو الشرع، وأساس الشرعيات القرآن والسُّنَّة، ولا يمكن فهمهما إلا عن طريق فهم اللسان العربي، ومعرفة العلوم المتعلقة بذلك اللسان، وهي علوم متعددة، وأكثرها أهمية هي العلوم التي يتوقف عليها فهم النص العربي ولهذا فإن ابن خلدون يرى أن الأهم المقدم من تلك العلوم هو النحو، «إذ به يتبين أُصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة وكان من حق علم اللغة التقدم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند

إليه، فإنه تغير بالجملة، ولم يبق له أثر، فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة» (ص١٠٥٥).

أصناف العلوم الشرعية:

ذكر ابن خلدون أصناف العلوم الشرعية، وأكد أن هذه العلوم الشرعية «قد نفقت أسواقها في هذه المقلة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهذبت الاصطلاحات، ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم، واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها» (ص٧٨١).

وبعد ذلك تحدث ابن خلدون على العلوم الشرعية التالية:

أولاً: علوم القراءات:

وفي هذا الفصل تحدث ابن خلدون عن تعريف القرآن بأنه «كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها، وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة، تواتر نقلها أيضاً بأدائها، واختصت إلى مَنْ اشتهر بروايتها من الجم الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة» (ص٧٨٢).

وبعد ذلك تحدث عن تداول القراء لتلك القراءات ورواياتها، إلى أن كتبت العلوم، وعندئذ أصبحت القراءات «صناعة مخصوصة وعلماً منفرداً»، اهتم به العلماء، وانصرف بعضهم له دارساً وباحثاً، ثم ذكر بعض علماء هذا الفن من أمثال مجاهد من موالي العامريين، وقد كان معتنياً بهذا الفن من بين فنون القرآن، ثم ظهر أبو عمرو الداني الذي بلغ الغاية من هذا العلم، وتعددت تآليفه فيها، ثم ظهر أبو القاسم بن فيره الشاطبي، وكان من أهل شاطبة، فعمد إلى تهذيب ما دونه أبو عمرو وتلخيصه، ثم ظهرت من بعد ذلك أجيال من علماء القراءات، ويبدو أن علم القراءات قد ازدهر في المغرب والأندلس ونفقت أسواقه فيها، وبرز فيه أعلام عوّل الناس عليهم، ووثقوا برأيهم وروايتهم، وظهرت كتب متعددة في فن القراءات وفن الرسم القرآني ومن أشهر تلك الكتب «المقنع» لأبي عمرو الداني.

وكان علم القراءات من العلوم التي لقيت اهتماماً كبيراً من العلماء، ذلك أن هذا العلم لا يتوقف أثره على الدراسة القرآنية وضبط كيفية أدائها، وإنما يتجاوز ذلك لدراسة قضايا لغوية دقيقة، ويعبر عن تطور أساليب الأداء اللغوي في اللغة العربية في مختلف الأمصار التي كانت تنطق

باللسان العربي، لأن القراءات ليست مجرد دراسة «رواية»، وإنما هي أيضاً دراسة طريقة أداء صوتي قد يختلف باختلاف اللهجات العربية.

وأظن أن هذه هي النقطة البارزة في اهتمام العلماء السابقين بعلم القراءات، ذلك أن هذا العلم يدخل ضمن العلوم اللغوية، أكثر من ارتباطه بالعلوم الشرعية، لأنه يركز على كيفية الأداء الصوتي للكلمة العربية، وأحياناً قد تكون هناك نتائج في مجال الحكم الشرعي، في حالة اختلاف توجيه النص الشرعي، واختلاف الدلالة المستنبطة منه.

ويؤكد هذا ما أورده ابن الجزري من أن تعريف القراءات بأنه «علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة» وقد نسبت تلك القراءات إلى أصحابها لأنهم اعتنوا بضبط تلك القراءة، وتفرغوا لبيان كيفية أدائها، ونقلت عنهم، وأصبحوا بفضل ذلك من أعلام القراء وأئمتهم.

وقد جعل ابن خلدون هذا العلم من أول العلوم التي تحدث عنها في مجال العلوم النقلية والشرعية، وقدمه على علم التفسير، لأن ضبط الأداء القرآني هو الطريق إلى معرفة المعنى المراد بالنص، ولعل هذا هو السبب الذي جعل العلماء يهتمون بعلم القراءات وينصرفون إلى التأليف فيه، والعناية به.

ثانياً: علم التفسير

لم يكن علم التفسير من العلوم التي كانت العرب تشعر بالحاجة إليها في بداية الإسلام لأن القرآن قد نزل بلغة عربية، وكان العرب يفهمون لغتهم، ويعرفون مفردات تلك اللغة، وما يدل عليها تركيب المفردات من معاني وأفكار، ولذلك لم تكن الحاجة واضحة إلى بروز علم التفسير، وكان «العربي» إذا قرأ القرآن فهم المعنى بحكم ملكته اللغوية، من غير حاجة إلى تفسير أو بيان، وإذا خفيت عليه معاني بعض المفردات فإن من اليسير عليه أن يعود إلى بعض ما كان يحفظه من شعر، ليعرف معنى تلك المفردات، وكيفية استعمالها في اللغة العربية.

وعبّر ابن خلدون عن ذلك المعنى بقوله:

«ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك، وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن» (ص٧٨٧).

دور الملكات الذاتية في فهم النص:

وكانت «الملكة اللغوية» تغني عن الاعتماد على التفسير، لأن السليقة الفطرية كافية في فهم النص العربي، إذا كانت تلك السليقة سليمة.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال، ما مدى اكتمال تلك الملكة لدى الأفراد، وهل تُغني تلك الملكة عن التفسير حقاً؟

وبمعنى أوضح هل يمكن اعتبار «العربي» الذي يملك «الملكة اللغوية» مستغنياً عن كل أنواع المعارف والعلوم اللسانية التي برزت من بعد، وإذا كانت تلك العلوم اللسانية المختلفة قد كان يملكها «العربي» بمقتضى السليقة العربية، أو الملكة الذاتية فإن من المؤكد أن علوم اللسان العربي قد أضعفت تلك الملكة الذاتية، لأنها جعلت الاعتماد كله قائماً على علوم اللسان العربي.

قد نتجاوز حدود المعقول إذا افترضنا أن الملكة الذاتية أو ما يسمى بالسليقة العربية تمكن صاحبها من أن يستوعب كل الدلالات الممكنة التي يمكن للنص العربي أن يتضمنها، ذلك أن السليقة العربية توفر إمكانية الفهم للنص العربي، في حالة وضوح ذلك النص واستقامة عبارته وعدم غرابة ألفاظه، ويستطيع الإنسان عن طريق السليقة أو الملكة اللغوية الذاتية أن يفهم جيداً ما يراد بالنص، إلا أن الناس يتفاوتون في مدى عمق إدراكهم للمعاني، وفي مدى استيعابهم لدلالات النص، ولهذا فإن دراسة علوم اللسان أمر فرضته الحاجة إلى تدوين المعارف والعلوم ووضع قواعد دقيقة، لفهم التراكيب واستيعاب معنى المفردات.

والتفسير الذي يمكن أن يفهم بفضل الملكات اللغوية الفطرية التي كانت سائدة قبل عصر التدوين، كان تفسيراً لا يتجاوز حدود الفهم المباشر الذي يتبادر إلى الذهن فور سماع النص أو التركيب، وقد يكون ذلك التفسير أقرب إلى الصدق من التفسير الذي انتشر فيما بعد، والذي طرح الأبعاد المختلفة التي يمكن أن يفيدها النص، مما جعل أمر فهم النصوص من القضايا العسيرة المعقدة التي أدت فيما بعد إلى تعدد الآراء الفقهية وتباعدها أحياناً.

ولا أتصور أن ذلك التعقيد في تفسير النصوص الذي ساد فيما بعد، قد قدم مفاهيم جديدة إذ أن تفسير النص بمقتضى السليقة والملكة الفطرية لمن كان يملك ناصية ذلك من الرصيد اللغوي، هو أدعى للاعتبار والتقدير، لأن الخطاب الشرعي موجه للإنسان بلغة عربية واضحة الدلالة، وما يفيده النص من خلال دلالته الظاهرة هو المراد المباشر لذلك النص، وليس من المفترض أن تتواتر شروط الاجتهاد في كل المكلفين، ذلك أمر لا يمكن افتراضه، لأنه يدعو إلى الحرج والمشقة، إذ الاجتهاد مطلب صعب يحتاج مَنْ يتصدى له لتوفّر شروط كثيرة فيه، أهمها

معرفة مستوعبة لكل ما يتعلق بذلك النص، من الناحية اللغوية والناحية الشرعية.

ويقرر العلماء أن ملكات الإنسان العربي قبل عصر انتشار اللحن كانت سليمة متمكنة خصبة غنية، تكفيه للفهم السليم، وتغنيه عن العودة إلى كتب صناعة الاعراب والبلاغة واللغة، ذلك أن الملكة الذاتية كانت تنمو من خلال الاستعمال السليم للتركيب اللغوي، في الموطن المناسب له، وكان «العربي» في العصر الجاهلي يسمع الشعر الجاهلي ويفهمه جيداً، ويستوعب معانيه، ويعرف دلالاته، ولا يجد حاجة للاعتماد على مصادر لغوية، مما يؤكد خصب الملكة الذاتية، وغناها، وكثرة المفردات اللغوية التي كانت مستعملة وشائعة.

وأعتقد أن مثل هذا التصور يحمل الكثير من التفاؤل، ذلك أن الطبقة التي كانت تستوعب الشعر الجاهلي هي الطبقة الأكثر وعياً وثقافة في المجتمع الجاهلي، ولا أظن أننا يمكن أن نفترض أن الإنسان العادي كان يملك تلك الملكة بحكم فطرته الذاتية، لأن طبيعة الحياة تؤثر في حجم ذلك الاستعداد الفكري لدى الإنسان، وإننا أحياناً نقبل المبالغة فيما يذكر عن الماضي ونشعر أن ذلك من المبالغة التي لا يمكن أن تكون منسجمة كل الانسجام مع الواقع كما كان.

ولا شك أن الإسلام من خلال تعاليمه المقتبسة من القرآن الكريم والسُّنَّة الشريفة قد أسهم إسهاماً حقيقياً في تكوين شخصية العربي، وتعميق ثقافته، وتسليط الأضواء على أهمية الفكر والثقافة في المجتمع العربي، الذي كان في ذلك الحين يعيش ضمن دائرة من الاهتمامات ضيقة لا تتجاوز حدود الجوانب التي تحيط به.

وضوح لغة القرآن:

وقد نزل القرآن بلغة عربية فصيحة وواضحة، لم يجد العربي في ذلك الحين أية صعوبة في فهم النص القرآني، وفهم المراد بذلك النص، وعندما كان يستشكل في أمر أو يجد خفاء في وضوح معنى من المعاني كان يستوضح الأمر من النبي صلى الله عليه وسلم، وكان ذلك الاستيضاح يعبّر عن نظرة واقعية، لا تبحث عن مواطن الخلاف، ولا تسعى إلى التعقيد.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«وأما التفسير فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع» (ص٧٨٥).

وهذا يؤكد أن لغة القرآن كانت لغة ميسرة، يسهل على العربي فهم معانيها، من غير صعوبة أو مشقة، سواء في فهم المفردات أو في فهم التراكيب.

وبعد أن برزت علوم اللسان وأصبحت صناعة، وضعفت لدى الناس الملكات اللغوية الذاتية التي كانت من قبل، ظهرت الحاجة إلى علم التفسير، لفهم معاني القرآن، وابتدأ ذلك العلم بجمع ما كان لدى الصحابة والتابعين من آثار وروايات، وجمعوا كل شيء، ودونوه في تفسير نقلي عرف واشتهر باسم التفسير المأثور.

تفسير ابن خلدون لظاهرة الروايات الإسرائيلية:

يرى ابن خلدون أن ظهور الحاجة إلى التفسير لضعف الملكات الذاتية دفع علماء التفسير إلى جمع كل ما روي عن الصحابة والتابعين من آثار في تفسير القرآن.

ومن تلك الروايات ما هو غث وسمين ومقبول ومردود، «والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، فإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من «حمير» الذين أخذوا دين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبدالله بن سلام وأمثالهم» (ص٧٨٧).

وقد أشار علماء التفسير إلى خطورة الروايات الإسرائيلية التي دخلت التفسير المأثور، وأكثر بعض العلماء من تلك الروايات الإسرائيلية في تفسيرهم، إلا أن علماء التفسير فيما بعد حاولوا التأكد من صحة تلك الروايات، وبذلوا جهداً مشكوراً لإخراج تلك الروايات الإسرائيلية من التفسير المأثور.

وشكك ابن خلدون في كفاءة أهل التوراة الذين نقلت عنهم تلك الروايات، وأن تلك الروايات لا أساس لها من الصحة، «وأصلها كما قلناه عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلا أنهم بَعُدَ صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ» (ص٧٨٧).

وتعرض ابن خلدون للتفسير بالرأي، وهو التفسير الذي أثار خلافاً بين العلماء حول قبوله فمنهم مَنْ اعترض عليه، لئلا يؤدي قبوله إلى التحكم في معاني القرآن، ومنهم مَنْ قبله على أن

لا يتضمن ما يناقض العقيدة الإسلامية، أو ما يخالف رأي جمهور العلماء أو ما يتعارض مع ظاهر النص بحسب المعنى اللغوي له.

وأشاد بكتاب الكشاف للزمخشري واعتبره «من أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير» «إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة» (ص٧٨٨).

آراء ابن خلدون في علوم الحديث

تحدث ابن خلدون في مجال حديثه عن أصناف العلوم الواقعة في العمران عن علوم الحديث، وتدخل هذه العلوم ضمن العلوم النقلية الوضعية، ولا نستطيع القول أن ابن خلدون قد أتى بشيء جديد فيما يتعلق بكتابته عن العلوم النقلية، قد تكون له بعض الآراء، مما يدخل ضمن تصوره العام عن علاقة العلوم بالعمران، إلا أن معظم ما يذكره هو إعطاء لمحة موجزة عن تلك العلوم، يلخص فيها أهم ما يدخل ضمن تلك العلوم من مباحث.

وإن الباحث المعاصر عندما يقرأ بعض هذه المباحث التي أشار إليها ابن خلدون في مجال حديثه عن القراءات والتفسير وعلوم الحديث وعلوم الفقه وأصول الفقه قد لا يجد الكثير مما يلفت نظره من عمق أو تأصيل أو تحليل، ذلك أن ما قدمه ابن خلدون أصبح اليوم متجاوزاً في مجال البحث المتخصص، إلا فيما يتعلق ببعض مظاهر الربط بين العلوم والعمران، وهي لمحات عامة تدخل ضمن الإطار العام الذي التزم به ابن خلدون في دراسته القيمة التي عرضها في «مقدمته».

ولا نستطيع أن ننظر إلى ما كتبه ابن خلدون من حيث قيمته العلمية من منظار العصر الذي نعيش فيه، إذ أن تطور العلوم والمعارف، قد ساعد على أن تكون تلك المعارف منتظمة الترتيب محكمة المراجع دقيقة في عرض المسائل، ومن المؤكد أن ما كتبه ابن خلدون يجب أن ينظر إليه من خلال مقياس الزمن الذي كتب فيه، وقد كتب ابن خلدون مقدمته في أواخر القرن الثامن الهجري، ولم يكتب ما كتب في إطار دراسة خاصة بموضوع معين، وإنما كتب ذلك عارضاً أهم المعلومات والمعارف التي كانت سائدة في عصره، وقد استطاع أن يجمع تلك المعلومات والمعارف من مراجعها المتخصصة، وأن يسجلها دون أن يفرض على نفسه منهجاً خاصاً في تسجيل تلك المعلومات.

ولا أظن أننا يمكن أن نستخرج آراء خاصة يمكن أن تكون موطناً للدراسة والحوار والمناقشة كما هو الشأن في بعض آرائه المتميزة في مجال الفكر السياسي والفكر الاقتصادي وفي مجال العمران، وفي تفسيره للتاريخ.

لا شك أن ابن خلدون قد أبدع فيما قدمه من آراء، وبخاصة تلك الآراء التي شرح فيها تصوره لمفهوم العصبية ودورها في تكوين الدولة والملك، وأسباب قيام الدول وأسباب سقوطها ومراحل الشباب ومراحل الهرم في تاريخ تلك الدول.

كما أبدع ابن خلدون في آرائه النقدية في دراسة التاريخ، واستطاع أن يسجل منهجاً في فن التاريخ متميزاً يقوم على أساس النقد العقلي للرواية التاريخية، وهو منهج جدير بالتقدير والإكبار،

لأنه يوضح أن الرواية التاريخية يجب أن تخضع لما تخضع له كل رواية من نقد منطقي من خلال دراسة الظروف التي أدت إلى وقوع تلك الوقائع.

وما كتبه ابن خلدون في مجال العلوم النقلية هو تسجيل عام لتاريخ تلك العلوم وعرض موجز لأهم مباحثها، وقلما نجد رأياً متميزاً يمكن أن يكون موطناً للنقاش أو الدراسة.

ولعل سبب ذلك ما أشار إليه ابن خلدون في بداية الفصل الذي عرض فيه لأصناف العلوم الواقعة في العمران، ووصف العلوم النقلية بأنها «كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول» (٧٧٩).

الناسخ والمنسوخ في الحديث:

وفي مجال حديثه عن علوم الحديث أكد أن تلك العلوم كثيرة ومتنوعة، إلا أنه ركز في البداية على الناسخ والمنسوخ، وأن «معرفة الناسخ والمنسوخ وإن كان عاماً للقرآن والحديث إلا أن الذي في القرآن منه اندرج في تفاسيره، وبقي ما كان خاصاً بالحديث راجعاً إلى علومه، فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات، وتعذر الجمع بنيهما ببعض التأويل وعلم تقدم أحدهما تعين أن المتأخر ناسخ» (ص٧٨٩)، واعتبر أن معرفة الناسخ والمنسوخ من أهم علوم الحديث وأصعبها.

ولعل سبب اعتبار هذا العلم من أهم علوم الحديث أن العلوم الأخرى المتصلة بالسند والمتن يمكن التحقق منها عن طريق زيادة البحث ووضع قواعد مصطلح الحديث، إلا أن الناسخ والمنسوخ لا يمكن التأكد منه إلا عن طريق «الخبر»، فإذا علم المتقدم كان المتأخر ناسخاً له، وإذا لم يعلم وتعذر الجمع بين الروايتين لوجود نفي وإثبات فإن من الصعب معرفة الرواية الناسخة من الرواية المنسوخة.

ويمكن معرفة الناسخ والمنسوخ في الحديث النبوي من خلال الطرق التالية:

أولاً: عن طريق السُّنَّة: وهذا الطريق هو أثبت الطرق وأكثرها وضوحاً، لأن السُّنَّة أحياناً تشير إلى الحكم الناسخ والمنسوخ، في حالة رفع الحكم الشرعي السابق الثابت عن طريق السُّنَّة بحكم جديد ثابت عن طريق السُّنَّة أيضاً، ويمثل لهذا النوع من أنواع النسخ بما أخرجه مسلم عن بريدة من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

ثانياً: عن طريق الصحابة: والنسخ في هذه الحالة يكون عن طريق رواية واضحة الدلالة يجزم فيها أحد الصحابة بتحديد الناسخ والمنسوخ، والصحابة بحكم معاصرتهم للنبي صلى الله عليه وسلم ومعايشتهم له هم أقدر الناس على معرفة ذلك.

ثالثاً: عن طريق معرفة تاريخ الدليل، وهذا الطريق يمكّن الباحث المتخصص من معرفة الناسخ من المنسوخ، عن طريق تطبيق قاعدة النسخ، وهي اعتبار النص اللاحق ناسخاً للنص السابق.

رابعاً: عن طريق الإجماع: وهذا الطريق يؤكد الناسخ من المنسوخ، إذا ثبت وقوع الإجماع على أحد الحكمين، وهذا الإجماع لا يمكن انعقاده إلا بعد معرفة الناسخ، والتأكد من وقوع النسخ، والتزام النص اللاحق.

وقد أولى العلماء عناية خاصة لموضوع الناسخ والمنسوخ في الحديث، وألّف في هذا العلم عدد من العلماء، ومن أبرزهم محمد بن موسى الحازمي المتوفى سنة ٥٨٤هـ في كتابه «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» وهو مطبوع.

النظر في الأسانيد:

والغاية من النظر في الأسانيد «معرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما يجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط» (ص٧٩٠).

والطريق إلى معرفة الأسانيد هو معرفة مصطلح الحديث ولا تتم تلك المعرفة إلا عن طريق معرفة قواعد الرواية، المتعلقة بالجرح والتعديل والإلمام بتاريخ الرواة والتحري عن أحوالهم، ودراسة العلوم الضرورية التي لا يفهم مصطلح الحديث بدونها.

وأهم علوم الحديث في نظر علماء الحديث علم الجرح والتعديل، وهو العلم الذي يبحث عن أحوال الرواة من حيث الطعن في روايتهم أو تعديلها، بهدف التأكد من صحة تلك الرواية للاحتجاج بها في مجال إثبات الحكم. ولا يثبت الجرح إلا ببيان أسبابه، ولا يعتبر ذلك مما يدخل ضمن الغيبة أو التحدث عن الآخرين أو الطعن فيهم، لأن الغاية من ذلك بيان حالة الراوي من حيث الثقة به، وصلاحية روايته للحديث.

وإذا لم يثبت الجرح يعتبر صاحبه عدلاً، ويقدم الجرح على التعديل، لأن الجارح يعلم شيئاً زائداً عمّا يعلمه المعدل، فيؤخذ به في حالة إثبات ذلك.

ويعتبر علم الجرح والتعديل من أبرز علوم الحديث وأكثرها دقة، لأن معايير الجرح قد تختلف باختلاف الأزمان والأماكن، ذلك أن ما يمكن أن يعتبره البعض جارحاً ومخلاً بالعدالة قد لا يراه

الآخرون كذلك، ولهذا فإننا نرى أمثلة حية تعكس لنا جانباً من جوانب تطور المفاهيم الأخلاقية لدى المجتمعات الإسلامية المختلفة، لأن بعض المجتمعات كانت ترى في بعض مظاهر السلوك ما يتنافى مع الأخلاق والعدالة.

ومن الملاحظ أن علماء الحديث كانوا يتشددون في شروط العدالة والضبط، بغية الدقة في قبول الحديث، لئلا يؤدي التساهل في تلك الشروط إلى قبول أحاديث لا تتوافر في رواتها أعلى درجات الضبط والعدالة.

وأشار ابن خلدون إلى أن طريقة أهل الحجاز في إعصارهم في الأسانيد أعلى ممن سواهم وأمتن في الصحة «لاشتدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط، وتجافيهم عن قبول المجهول الحال في ذلك» (ص٧٩١)، وأن أحوال نقلة الحديث في عصور السلف كانت معروفة، ولهذا فإن الأحاديث تتفاوت من حيث الصحة، «وكذلك الأسانيد تتفاوت باتصالها وانقطاعها» إلى أن ينتهي هذا التفاوت إلى طرفين يحكم بقبول الأعلى ورد الأسفل.

تعليل ابن خلدون لتفاوت المجتهدين في الرواية:

رد ابن خلدون على مَنْ يقول بأن بعض الأئمة المجتهدين كان قليل البضاعة في الحديث واتهم القائلين بهذا القول بالتعسف، وقال في ذلك:

«وقد تقول بعض المبغضين المتعسفين إلى أن منهم (أي الأئمة المجتهدين) من كان قليل البضاعة في الحديث، فلهذا قلت روايته، ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة، لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسُّنَّة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أُصول صحيحة، ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها، وإنما قلل منهم من قلل الرواية لأجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تعرض في طرقها، سيما والجرح مقدم من الأكثر، فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الأسانيد، ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف في الطرق» (ص٧٩٦).

وهذا الرأي الذي أورده ابن خلدون جدير بالاهتمام لسببين:

الأول: تنزيه الأئمة المجتهدين عن صفة الجهل بالحديث، أو على الأقل قلة البضاعة في الحديث، وهذا اتجاه يستحق عليه التقدير والثناء، لأن اعتبار تمام العلم في الأئمة المجتهدين من الكمال، وليس من الكمال أن يكون أئمة الاجتهاد من أصحاب القصور في معرفة السُّنَّة وهي المصدر البياني للقرآن الكريم.

وقد أشار العلماء وبخاصة علماء تاريخ التشريع الإسلامي إلى تفاوت الأئمة المجتهدين في

مدى استيعابهم للسُّنَّة النبوية، وقالوا بأن علماء الحجاز كانوا أكثر معرفة بالحديث من علماء العراق، وهذا أمر لا خلاف فيه، فالحجاز هي موطن الصحابة، وكان الحديث منتشراً في بلاد الحجاز، ولم تبرز ظاهرة الوضع في الحديث في الحجاز في الوقت الذي برزت فيه هذه الظاهرة في بلاد العراق، والسبب في هذا كما يقول العلماء قلة بضاعة أهل العراق من الحديث، مما شجع أهل الوضع على ترويج رواياتهم الموضوعة.

الثاني: مخالفة هذا الرأي لمنهج ابن خلدون: وقد لاحظت من خلال تتبعي لآراء وفكر ومنهج ابن خلدون أنه يتمتع بمنهج نقدي في قبول الأخبار، وغالباً لا يسلم بما يورده العلماء من تعليل لبعض المواقف، فيرفض ذلك المنطق ويأخذ بجانب الحذر فيما يقبله من تلك الروايات، وكنت أحسب في هذا الموطن أن ابن خلدون سوف يكون منسجماً مع منهجه النقدي في تعليل هذه الظاهرة، إلا أنه قد أخذ بموقف ودافع عنه، معتبراً أن الأئمة المجتهدين لا يمكن أن يكون أحد منهم قليل البضاعة في الحديث.

ومن المرجح أنه كان يقصد بذلك الإمام أبا حنيفة، الذي قيل عنه بأنه كان قليل البضاعة من الحديث، ويقال عنه بأنه قد بلغت روايته في الحديث إلى سبعة عشر حديثاً أو نحوها، واتهمه علماء الحديث بالقصور، وتجاوز بعضهم هذا المقدار من النقد.

مكانة أبي حنيفة في الحديث:

ولا شك أن ما رواه بعض المؤرخين من أن أبا حنيفة قد كان قليل البضاعة من الحديث يحمل الكثير من المبالغة، إذ لا يمكن لإمام من أئمة الفقه من أمثال أبي حنيفة أن يكون قليل البضاعة من الحديث، إذ أن ذلك قد يطعن في سلامة فقهه، لأن الفقه يعتمد على مصدرين هما القرآن والسُّنَّة، فإذا قلّت بضاعة أحد الأئمة من الحديث فلا يمكن اعتباره إماماً في الفقه لأن الفقه يقوم على أساس استنباط الأحكام من الأدلة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك الاستنباط إلا بعد الاطلاع على تلك الأدلة، وإلا لم يكن الإمام مؤهلاً للإمامة، ولا يمكن الاطمئنان إلى سلامة آرائه الفقهية.

ولعل هذا هو السبب الذي دفع ابن خلدون إلى الرد على مَنْ قال بأن بعض أئمة الفقه كان قليل البضاعة في الحديث، واعتبر ذلك القول من باب التعسف، ذلك أن القول بقلة بضاعة بعض أئمة الفقه في الحديث يطعن في كفاءتهم العلمية، لأن معرفة الحديث بالنسبة للفقيه ليست من باب الكمال فحسب، وإنما هو أمر ضروري، والأمور الضرورية لا يمكن أن تكون من باب الكمال.

قال ابن عبد البر:

«إن كثيراً من أهـل الحـديث استجـازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً» ثم قال: «وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته».

وكلمة ابن عبد البر دقيقة، لأنها لا تدعي قلة بضاعة أبي حنيفة من الحديث، وإنما تفسر أسباب الطعن على أبي حنيفة لأنه كان يرد كثيراً من أخبار الآحاد العدول، والفقرة الثانية تؤكد أنه كان يعرض تلك الأخبار على ما اجتمع لديه من الأحاديث ومعاني القرآن.

وهذا التفسير ينسجم مع ما أورده ابن خلدون من أن الفقهاء الذين لم يكثروا من الرواية إنما فعلوا ذلك لأجل المطاعن التي تعترض تلك الروايات، والعلل التي تعرض في طريقها، وهذا منهج سليم لدى العلماء، لأن من شروط قبول الرواية الاطمئنان إلى سلامة سندها، عن طريق توافر شروط العدالة والضبط في رواة الحديث، واتصال ذلك، وعدم وجود علة قادحة تقدح في صحته.

وقد عبّر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله:

«والإمـام أبـو حنيفـة إنمـا قلت روايته لما شدد في شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي، وقلت من أجلها روايته فقل حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً، فحاشاه من ذلك» (ص٧٩٧).

ويؤكد على مكانته في علوم الحديث بقوله:

«ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولاً، وأما غيره من المحدثين وهم الجمهور، فتوسعوا في الشروط وكثر حديثهم، والكل عن اجتهاد، وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط، وكثرت روايتهم» (ص٧٩٧).

وهـذا المنهـج في الدفاع عن أبي حنيفة يؤكد رسوخ قدم ابن خلدون في تفسير الأحداث والمواقف، ودقته العلمية في تعليل الروايات التاريخية، في إطار ظروفها العامة، ذلك أن العراق كانت في عصر أبي حنيفة من أهم مراكز الوضع في الحديث، وكانت معظم الروايات التي كانت تروى ليس لها أصل من الحديث أو سند صحيح، وقد أشار الزهري إلى هذا بقوله:

«يخرج الحديث من عندنا شبراً فيرجع إلينا من العراق ذراعاً».

ومن أهم العوامل التي أدت إلى وضع الحديث الخلافات السياسية التي استفحل أمرها وحاول أصحابها أن يضعوا أحاديث للاعتماد عليها في الدفاع عن رأيهم، وتثبيت حقهم.

---

(١) انظر كتابنا: المدخل للتشريع الإسلامي ص٢٣٧ نقلاً عن الإنتقاء.

ولو أننا قرأنا تاريخ تلك المرحلة الزمنية وخطورة ظاهرة الوضع في الحديث في العراق لعرفنا الأسباب التي دفعت أبا حنيفة في ذلك العصر المبكر من تاريخ الإسلام إلى الإقلال من الرواية والاعتماد على الرأي، ذلك أن جهود علماء الحديث لم تكن قد أعطت ثمارها من حيث استكمال قواعد الرواية، ووضع ضوابط ومعايير تحد من ظاهرة انتشار الأحاديث الموضوعة.

آراء ابن خلدون في الفقه الإسلامي

لا أظن أن لابن خلدون رأياً متميزاً في مجال الفقه الإسلامي، إذ ما كتبه عن علم الفقه لا يخرج عن إطار التعريف به، وأسباب الخلاف بين الأئمة، وبيان مكانة الأئمة المجتهدين، وقد عرض ذلك بطريقة موجزة، توحي باستيعابه لكل ما يتعلق بتاريخ علم الفقه، ونشأته وتطوره، وأهم رجاله.

وما لاحظناه على كتابة ابن خلدون عن علم التفسير والحديث من حيث استعراض مبادىء هذه العلوم والتعريف بأهم المؤلفات التي عرضت لهذا العلم، نلاحظه أيضاً فيما يتعلق بعلم الفقه.

تعريف علم الفقه:

يعرّف ابن خلدون الفقه بأنه «معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسُّنَّة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه» (ص٧٩٨).

ويراد بالفقه في التعريف المذكور معرفة أحكام الله تعالى، ونلاحظ أن معظم الفقهاء يعرّف الفقه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة»، ذلك أن الفقه في مفهومه اللغوي هو العلم، يقال فلان يفقه الخير أي يعلمه ويفهمه، فكلمة الفقه مرادفة لكلمة العلم، وأحياناً تستعمل كلمة «الفقه» للدلالة على مجموعة الأحكام العلمية المشروعة في الإسلام، وهذا المعنى يفيد إطلاق كلمة الفقه على نفس الأحكام، وليس مجرد العلم بها، وتكون كلمة الفقه في المدلول الثاني مرادفة لكلمة الشريعة، من حيث إطلاق هذه الكلمة على مجموعة الأحكام المشروعة في الإسلام.

وكلمة الشريعة في مفهومها الأعم تفيد معنى أوسع من معنى «الفقه»، بمفهوم العلم، كما أنها تستعمل أحياناً للدلالة على مجموعة الأحكام المشروعة سواء كانت أحكاماً عملية كالفقه، أو أحكاماً اعتقادية أو أخلاقية.

أسباب اختلاف السلف:

أوضح ابن خلدون أسباب اختلاف السلف في استخراج الأحكام من الأدلة، واعتبر ذلك الاختلاف «لا بد من وقوعه ضرورة»، لأن النصوص التي تعتبر أدلة نزلت بلغة العرب، وهناك اختلاف في كيفية استنباط المعاني من الألفاظ، والأحكام من النصوص، لأن لغة العرب لغة

واسعة، ذات مفردات كثيرة، وتلك المفردات تدل على معاني متعددة، ومن الصعب تحديد المعنى المراد بالنص، بطريقة قطعية، مما أدى إلى وقوع اختلاف كبير بين السلف في استنباط المعاني من الألفاظ.

وهذا سبب هام من أسباب اختلاف السلف، ذلك أن موضوع دلالة الألفاظ يعتبر من أهم موضوعات علوم أصول الفقه، لأن النصوص ليست كلها قطعية الدلالة، فقد تكون قطعية الدلالة وقد تكون ظنية الدلالة، ويمثل الفقهاء لذلك بآية «الربا» **﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾**، وكلمة «الربا» من الكلمات التي وقع الاختلاف في تفسير المراد بها، بالرغم من أن المراد بالربا كما هو واضح هو الربا الجاهلي الذي كان قائماً في العصر الجاهلي، فإن بعض الفقهاء اعتبر أن كلمة «الربا» من الكلمات المجملة، والمجمل هو ما يحتاج إلى بيان.

وأحياناً يقع الاختلاف ليس في تفسير النص، وإنما في إفادة ذلك النص للحكم من حيث الوجوب أو الندب، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا نكاح إلا بوَلي»، فالبعض فهم من النص وجوب مباشرة الولي لعقد النكاح، والبعض الآخر اعتبر ذلك من باب الندب والاستحباب.

وهناك اختلاف آخر يتعلق بثبوت النص، ويختص هذا بالسُّنَّة، ولهذا فإن من الضروري أن يدرس السند، ويعرف الرواة، لكي يتأكد المجتهد من قطعية أو ظنية النص الذي يعتبر دليل الحكم.

أما الاختلاف الثالث فيتعلق بالقياس، وسببه «أن الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص، وما كان منها غير ظاهر في النصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما، وهذه كلها مثارات للخلاف ضرورية الوقوع، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم» (ص٧٩٨).

ازدهار الفقه الإسلامي:

ازدهر الفقه الإسلامي بعد العصر الأول المعروف باسم عصر النشأة، وكانت هناك عوامل متعددة أدت إلى ذلك الازدهار، ومن أهم تلك العوامل ما يلي:

- اتساع أمصار الإسلام.
- ذهاب الأمية من العرب بممارسة الكتاب.
- تمكن الاستنباط.
- اكتمال الفقه.

وهذه العوامل أدت إلى أن يكون الفقه «صناعة وعلماً»، وكان الفقهاء يعرفون باسم القراء قبل

ذلك، ثم انتشرت كلمة الفقهاء والعلماء.

وهذه الأسباب التي ذكرها ابن خلدون تشير إلى أن اتساع أمصار الإسلام كان من أهم أسباب الازدهار، ذلك أن تمكن الاستنباط واكتمال الفقه هو نتيجة لذلك الازدهار، ولم يذكر ابن خلدون فكرة العمران وأثره في ازدهار الفقه الإسلامي، مع أن قانونه العام يعتبر أن العمران من أهم أسباب ازدهار الصنائع العلمية، وأشار إلى أن الفقه أصبح بعد توسع الأمصار «صناعة». والصناعات تنمو بنمو العمران، وتزدهر بازدهاره.

ولا أظن أن هناك ما يمنع من تطبيق القانون الخلدوني على ظاهرة ازدهار الفقه الإسلامي، لأن العمـران من أهم أسباب تكوين الملكة العلمية، ولا يمكن أن يكون المراد بالعمران ذلك المفهوم المادي المرتبط بالمدينة، وإنما المراد به هو مظاهر الحضارة وحياة التمدن، وما يستتبع ذلك من آثار ونتائج.

وعلماء تاريخ التشريع الإسلامي يحرصون خلال حديثهم عن ازدهار الفقه الإسلامي على أن يتحدثوا عن أثر رعاية الدولة العباسية للحركة العلمية، وعن دور القضاء في ازدهار ظاهرة الاجتهاد، وعن أثر الكتابة والتدوين في تحقيق ذلك الازدهار، وجميع تلك الأسباب لا تخرج عن نطاق مفهوم العمران والحضارة.

أهمية الملكة الفقهية في القياس:

وإذا كانت ظاهرة «الملكة العلمية» ضرورية في تكوين ملكة الصنائع، والملكات العلمية، فإن الفقه الإسلامي لا يمكن فهمه واستيعابه إلا بعد تكوين الملكة الفقهية، لأن الفقه هو علم الاستنبـاط، والاستنباط هو جهد فكري متفوق، لا يمكن أن يصدر إلا عمن توافرت فيه شروط التكوين العلمي السليم.

وقـد أشـار ابن خلدون إلى «الملكة الفقهية» من خلال حديثه عن ظاهرة انتشار المذاهب الفقهية وأن مذهب كل إمام من أئمة الفقه أصبح علماً مخصوصاً، عند أهل مذهبه، وعندئذ ظهرت الحاجة إلى تنظير المسائل واستعمال القياس، ذلك أن استعمال القياس يعتمد في الدرجة الأولى على «الملكة الفقهية»، وهي من أهم عوامل دقة القياس، ومعرفة العلة المناسبة.

وقال في ذلك:

«ولما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذهب إمامهم، وصار ذلك كله يحتاج إلى ملكة راسخة، يقتدر بها على ذلك النوع

من التنظير أو التفرقة» (ص٨٠٦).

والفقه بحد ذاته يعتبر من أهم العلوم حاجة إلى امتلاك ناصية «الملكة الفقهية»، ذلك أن الفقه كما ذكرنا ذلك من قبل يعني الفهم وهو وسيلة العلم والمعرفة، ولا يمكن للفقيه أن يمتلك ناصية الملكة الفقهية إلا عن طريق التكوين العلمي المتين الذي يمكنه من تذوق المعارف، لكي يكون قادراً على استعمال الأقيسة بطريقة صحيحة.

وتبرز أهمية «الملكة» في علم الفقه أكثر من علم الحديث، ذلك أن الحديث يعتمد على الحفظ في الدرجة الأولى، ويخضع علم الحديث لقواعد وضوابط دقيقة، حددها علماء مصطلح الحديث، أما الفقه فيعتمد على فهم النص، واستنباط الحكم منه، ومعرفة ما يفيده ذلك النص من دلالات، وكل هذا يحتاج إلى قوة الملكة، ويتفاوت علماء الفقه بمقدار تفاوتهم في امتلاك تلك الملكة.

أئمة الفقــه:

أشار ابن خلدون إلى طريقة أهل الرأي وطريقة أهل الحديث في استنباط الأحكام، ولكل من الطريقتين منهج خاص متميز.

«فأما أهل العراق فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ومقامه في الفقه لا يلحق، شهد له بذلك أهل جلدته، وخصوصاً مالك والشافعي».

«وأما أهل الحجاز فكان إمامهم مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى، واختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة، لأنه رأى أنهم، فيما يتفقون عليه، من فعل أو ترك، متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الآخذين ذلك عنه، وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية» (ص٨٠١).

«ثم كان من بعد مالك بن أنس محمد بن إدريس المطلبي الشافعي رحمهما الله تعالى، رحل إلى العراق من بعد مالك، ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب» (ص٨٠٢).

«وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله، وكان من علية المحدثين، وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر» (ص٨٠٢).

ونلاحظ من هذه النصوص أن ابن خلدون قد أشار بكلمة موجزة إلى خصائص كل مذهب،

وهمـا مذهبـان أساسيان، يمثلان مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق، وكان مالك بن أنس يمثل مدرسة الحديث وأبو حنيفة يمثل مدرسة العراق، ثم ظهر مذهبان، أحدهما: انطلق من مدرسة الحديث وحاول أن يمزج بين فقه الحديث وفقه الرأي، وهو المذهب الشافعي، وثانيهما: انطلق من مدرسة العراق إلّا أنه كان من أصحاب الاختصاص في الحديث هو مذهب الإمام أحمد.

ثم حاول ابن خلدون أن يتحدث عن أثر كل مذهب ومكانته وحجم انتشاره، وقال في ذلك:

«فأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية، وللأخبار بعضها ببعض، وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظاً للسُّنَّة ورواية للحديث وميلاً بالاستنباط إليه عن القياس ما أمكن» (ص٨٠٣).

«وأما أبو حنيفة فقلده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصين، وما وراء النهر، وبلاد العجم كلها، ولما كان مذهبه أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بني العباس، فكثرت تآليفهم ومناظراتهم» (ص٨٠٤).

«وأما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر من سواها، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم وشحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم» (ص٨٠٤).

«وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب، والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق» (ص٨٠٥).

ويعلل ابن خلدون أسباب انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب بقوله: «فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره، ممن لم تصل إليهم طريقته، وأيضاً فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضاً عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب» (ص٨٠٦).

أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب:

يعلل ابن خلدون كما رأينا في النصين السابقين أن أسباب ذلك هي:

أولاً: عن طريق رحلة المغاربة إلى الحجاز:

وهذا السبب قد يكون أوضح الأسباب وأكثرها واقعية، ذلك أن موطن المذهب المالكي هو المدينة، وكان علماء المغرب يأتون إلى المدينة، ويأخذون علم علماء المشرق من المدينة، وليس من بغداد، التي كانت بعيدة عن طريق حجاج المغرب.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، أن علماء مصر وعلماء الشام كانوا يأتون إلى المدينة كما يأتي علماء المغرب، فلماذا لم ينتشر المذهب المالكي في مصر والشام، وكان يمكن أن ينتشر المذهب المالكي في العراق أيضاً وفارس، والهند، للعامل نفسه، وقد يكون أهل فارس والهند أقرب إلى مذهب مالك من مذهب أبي حنيفة، لأنه مذهب أشد صلة بالسُّنَّة.

ثانياً: رابطة البداوة والبعد عن الحضارة:

يرى ابن خلدون أن البداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، وهم أميل إلى أهل الحجاز الذين كانوا أقرب إلى البداوة، ولم تأخذهم مظاهر الحضارة التي كانت لأهل العراق.

ولا أظن أن هذا السبب يمكن أن يكون مقبولاً في تعليل سبب انتشار المذهب المالكي في المغرب، لأن رابطة البداوة ليست كافية لهذا التعليل، وهو تعليل قد يكون غير مقنع لأننا نجد بلاداً أقرب إلى البداوة من المغرب ومع ذلك فإنها أخذت بمذهب أهل العراق، وكان يمكن لمذهب مالك أن ينتشر في الجزيرة العربية كلها، بسبب رابطة البداوة.

وأرجح أن يكون موضوع رحلة الحجاج إلى الحجاز من العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس وأفريقيا، وهناك عامل آخر وهو تعلق المغاربة بالسُّنَّة وحبهم للنبي صلى الله عليه وسلم وتعلقهم بآل بيته، وتعاطفهم مع آلامهم وأحزانهم.

وقد يكون هناك سبب آخر وهو أن المغاربة استقبلوا المولى إدريس وكان من آل البيت بعد أن هرب من المشرق، وأناطوا به مهمة الإمارة، وأحبوه وتعلقوا به، ولعل تمسكهم بمذهب مالك هو تعبير عن تمسكهم بالسُّنَّة، والمذهب الأقرب إلى السُّنَّة.

آراء ابن خلدون في أُصول الفقه

حظي علم أُصول الفقه باهتمام العلماء منذ نشأته الأولى، لأنه العلم الذي يهتم بالنظر في الأدلـة الشـرعية التي تؤخذ منها الأحكام، ولذلك اعتبره ابن خلدون «من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة» (ص٨١٢).

ولعـل سبب وصف ابن خلدون لعلم أُصول الفقه بجلال القدر وكثرة الفائدة بالإضافة إلى اعتباره من أعظم العلوم الشرعية أن هذا العلم يعتبر من أكثر العلوم الشرعية دقة وأثراً، لأنه يضبط الاستنباط ويصحح منهجه، ويقيمه على أساس متين من القواعد والقوانين.

ويرى ابن خلدون أن السلف كانوا في غنية عن هذا العلم، لأن «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»، وبهذا المفهوم تكون ملكة اللسان كافية ومغنية عن قواعـد هذا العلم وأدلته، كما أن الأسانيد «لم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم» (ص٨١٦).

ولا أدري إلى أي مدى يمكن أن يكون السلف في غنية عن هذا العلم، وهل يمكن أن تكون الملكة اللسانية كافية عن هذا العلم، ومغنية عن ضبط قواعد استنباط المعاني من الألفاظ والأحكام من الأدلة، قد يكون في كلام ابن خلدون بعض ما يمكن أن يكون صحيحاً، إلّا أن من المرجح أن الحاجة إلى هذا العلم فرضتها عوامل تتعلق بازدهار العلوم بشكل عام، وتطور مفاهيمها، وضبط قواعدها.

وإن علماء القرن الثاني والثالث لا تقل ملكتهم اللسانية عن ملكة السلف، إلّا أنهم عاشوا في ظل عصر ازدهرت فيه العلوم، وأصبح التدوين مطلباً ملحاً لضبط الاستنباط.

وقد أشار ابن خلدون إلى أثر العمران في ازدهار الصنائع العلمية، ولا بد أن العمران قد أدى أيضاً إلى ازدهار العلوم الشرعية، وبرزت الحاجة إلى تدوينها وضبط قواعدها، لكي تنسجم مسيرة الحركة العلمية مع مسيرة الحضارة والعمران.

ولا نستـطيع القـول بأن علماء السلف كانوا في غنية عن هذا العلم لقدرتهم على استفادة المعاني من الألفاظ عن طريق الملكة اللسانية، ذلك أن ازدهار العلوم يؤدي على وجه التأكيد إلى تمكين الملكـة اللسـانية وتغذيتها، وقد يكون من الأفضل أن نقول بأن تطور الحياة الاجتماعية واتساع دائرة المعارف والعلوم قد أوجدا الحاجة إلى إخضاع الاجتهاد والاستنباط إلى قواعد مدونة، لمنع الانحراف والخطأ، ولضبط أُصول الاستنباط.

أسباب استغناء السلف عن علم أُصول الفقه:

يعلل ابن خلدون أسباب استغناء السلف عن علم أُصول الفقه بما يلي:

أولاً: الاكتفاء بالملكة اللسانية، وكانت تلك الملكة كافية لاستفادة المعاني من الألفاظ، وهذا التعليل يمكن تفسيره بأحد افتراضين، إما أن الملكة اللسانية كانت عندهم قوية ومتمكنة لا يحتاجون معها إلى مزيد من الضوابط، وهذا احتمال قد يدافع عنه معظم العلماء، ويرون أن الملكة اللسانية كانت كافية لفهم كل النصوص العربية، وإما أن مستوى التطور العلمي في ذلك الحين لم يبلغ درجة الحاجة إلى مزيد من الضوابط والقوانين الخاصة بأُصول الاستنباط.

ويبدو أن ابن خلدون كان يميل إلى الرأي الأول ويرجحه، لأنه أشار في معرض حديثه عن تلك القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام أنها قد أخذت عن السلف «فعنهم أخذ معظمها»، وهذا التعليل يجعل ما توصل إليه العلماء من وضع قواعد لأُصول الاستنباط لا يخرج عن نطاق ما التزم به العلماء من قبل، وأن المتأخرين قد أخذوا ذلك عن المتقدمين، وذلك بفضل الملكة اللسانية التي كانت كافية ومغنية عن هذا العلم.

ولا نستطيع أن نقلل من أثر الملكة اللسانية في معرفة قوانين الاستنباط، إلا أن تلك الملكة لا يمكن أن تكون كافية ومغنية، لأن تطور العلوم والمعارف، وتوسع دائرة الاجتهاد وتشعب المسائل، قد أديا بطريقة تلقائية إلى ضبط قواعد الاستنباط، وإخضاعه لقوانين دقيقة، ومن الطبيعي أن تكون تلك القواعد والقوانين ذات أُصول معتمدة من السلف.

ثانياً: عدم حاجتهم إلى النظر في الأسانيد، «لقرب عصرهم وممارسة النقلة وخبرتهم بهم»، وهذا سبب صحيح، إذ من المؤكد أن الأسانيد في المرحلة التي أعقبت العصر النبوي لم تكن تحتاج إلى ذلك الجهد الطويل والشاق لمعرفة الرجال، إذ كان معظم الرواة معروفين بأشخاصهم، وكان من اليسير معرفة مدى إمكان الثقة بما يروونه من روايات.

ولم تكن ظاهرة الوضع في الحديث قد استفحل أمرها واشتد خطرها، ذلك أن تلك الظاهرة قد انتشرت بعد الاختلاف السياسي وانقسام الصحابة واختلافهم في مواقفهم السياسية، ذلك الاختلاف الذي أدى إلى نتائج خطيرة، كان من الممكن ـ لولا الجهد الذي بذل فيما بعد ـ أن يجعل رواية الحديث مما لا يمكن الوثوق بها والاطمئنان إلى صحتها.

أُصول الأدلة:

أشار ابن خلدون إلى أُصول الأدلة الشرعية وهي:

أولاً: الكتاب:

خصص ابن خلدون فصـلاً مستقـلاً للحديث عن علوم القرآن من التفسير والقراءات، وقد تحـدثنـا عن ذلـك من قبل، وعرفه بقوله: «هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها» (ص٧٨٢).

ثانياً: السُّنَّة:

وهي مبينة للكتاب، وقد «أجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً، بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه» (ص٨١٣).

وقد جاء في القرآن الكريم ما يؤكد بيان السُّنَّة للقرآن في قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤].

ومن بيان السُّنَّة للقرآن تفصيل ما ورد مجملاً في القرآن، وقد وردت معظم الأحكام مجملة في القرآن، وجاء في السُّنَّة بيان ذلك الإجمال، كبيان عدد الصلوات وأوقاتها، وما يتعلق بها من أركـان وسنن، كما جاء في السنة بيان مقادير الزكاة، وبيان الأموال التي تجب فيها الزكاة، مما حفلت به كتب الفقهاء من أحكام.

ومن البيان أيضاً تخصيص العام الوارد في القرآن، وقد وردت بعض لأحكام عامة شاملة، فجاءت السُّنَّة مخصصة ذلك العام، لكي يشمل بعض أفراده، كتخصيص النص الوارد في إرث الأولاد للذكر مثل حظ الانثيين، بعدم توريث القاتل، في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يرث القاتل،» وأحياناً تأتي السُّنَّة مقيدة للمطلق، كتقييد قطع يد السارق بأن يكون ذلك من الرسغ.

وبالإضافة إلى هذا الشكل من البيان المخصص والمقيد والمفصّل، لما ورد في القرآن من أحكام، فإن من البيان إضافة أحكام جديدة، مستمدة من روح القرآن ومبادئه العامة، وأشار العلماء إلى أن جميع ما ورد في السُّنَّة لا بد له من أصل ثابت في القرآن.

وهذا منطق سليم، ذلك أن السُّنَّة إذا كانت مبينة للقرآن، فإن كل ما يرد في السُّنَّة لا بد أن يكون مستمداً من القرآن، سواء من نصوصه الظاهرة أو من مقاصده ومبادئه العامة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الأقدر على فهم القرآن واستنباط أحكامه واستيعاب حكمه.

ولهذا فإن البحث في موطن الحديث عن السُّنَّة لا يتعلق بشرعية الاحتجاج بها، لأن ذلك قد ورد بطريقـة واضحة في القرآن، وقد أناط القرآن مهمة البيان بالسُّنَّة، وأكد القرآن وجوب طاعة

الرسول صلى الله عليه وسلم، ووجوب تحكيمه فيما شجر بين الناس من خلاف، وأجمع المسلمون على اعتماد السُّنَّة كمصدر بياني للقرآن، وتأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن.

وقد وقع خلاف بين العلماء في مدى قطعية السُّنَّة من حيث الثبوت، وكانت قضية «الثبوت» من أهم مواطن الخلاف بين علماء الحديث وعلماء الفقه وأصوله، لأن معايير القبول ليست واحدة، ففي الوقت الذي وقع فيه الاتفاق بين العلماء على قبول الأحاديث المتواترة ووجوب العمل بمقتضاها فإنهم قد اختلفوا في مدى قبول سنة الآحاد، فالخوارج والمعتزلة ذهبوا إلى عدم الأخذ بحديث الآحاد، لعدم إفادته الحكم اليقيني، وذهب الجمهور إلى الأخذ بحديث الآحاد، لأن الظن الراجح كاف في الأمور العملية.

ولعل هذا المعنى هو الذي لخصه ابن خلدون في قوله بوجوب العمل بما يصل إلينا من السُّنَّة بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه، وكلمة غلبة الظن توافق ما ذهب إليه علماء أصول الفقه في دفاعهم عن حديث الآحاد ووجوب الأخذ به.

ثالثاً: الإجماع:

والمراد به اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي.

ويرى ابن خلدون أن الإجماع قد تنزل منزلة الكتاب والسُّنَّة «لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند، لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات» (ص٨١٣).

والإجماع في رأي ابن خلدون هو إجماع الصحابة، وهو إجماع «لا يمكن إلا عن دليل» لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، وهذا المفهوم يعطي للإجماع قوة الدليل من القرآن والسُّنَّة، لأن الإجماع لا بد من اعتماده على دليل ثابت، والإجماع هنا هو إجماع على وجود الدليل أولاً ووضوح دلالته ثانياً، ولولا وجود الدليل ووضوح دلالته لما كان هناك إجماع، لاستحالة ذلك.

وهذا ما جعل بعض العلماء يقول باستحالة وقوع الإجماع، لاستحالة إجماع علماء المسلمين على أمر واحد، ولو أننا قصرنا مفهوم الإجماع على ما أجمع عليه الصحابة لما وقع أي خلاف في مفهوم الإجماع، وقوة الاحتجاج به.

ومع هذا فإن موضوع الإجماع يحتاج إلى دراسة أعمق، لتحديد مفهومه المراد به، في إطار المعنى العام الذي يمكن استنباطه من دليل الإجماع.

رابعاً: القياس:

وينطلق مفهوم القياس من منطلق اعتماد السلف على الكتاب والسُّنَّة، عن طريق قياس الأشباه المستجدة التي لم يرد بها نص بأشباهها مما ورد به حكم في الكتاب والسُّنَّة، والقياس وفقاً لهذا المفهوم هو إعمال للكتاب والسُّنَّة، وتوسيع دائرة العمل بهما في كل الأُمور المشابهة عن طريق إلحاق الفروع بالأُصول في حالة تساوي علة الحكم الأصلي.

وحاول ابن خلدون أن يربط القياس بالكتاب والسُّنَّة، عن طريق إبراز التشابه بين الأصل والفرع. وقال في ذلك:

«ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسُّنَّة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه، لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس» (ص٨١٣).

ويرى ابن خلدون أن هذه الأُصول الأربعة هي أُصول الأدلة، واعتبر أن مخالفة البعض في الإجماع والقياس شذوذاً، كما أنه لم يذكر الأدلة الأُخرى «لضعف مداركها وشذوذ القول فيها».

وأشار ابن خلدون في عدة مواطن عند حديثه عن السُّنَّة إلى أهمية «تصحيح الخبر»، ذلك أن السُّنَّة لكي تكون مصدراً معتمداً لا بد من أن تكون صحيحة، ولا تدرك الصحة إلا عن طريق النظر «في طرق النقل وعدالة الناقلين لتتميز الحالة المحصلة للظن بصدقه الذي هو مناط وجوب العمل بالخبر».

ولا خلاف بين العلماء في أهمية تصحيح الخبر، ذلك أن علم مصطلح الحديث الذي يعتبر من أهم علوم التوثيق ابتدعه علماء الإسلام منذ القرن الثاني الهجري، ووضعوا له قواعده وأُصوله لكي يتمكنوا من ضبط الروايات، بطريقة سليمة.

أهمية معرفة الدلالات اللغوية:

يعتبر بحث الدلالات من أهم مباحث علم أُصول الفقه، ذلك أن تراكيب الكلام لا يمكن أن تدل على معانيها المرادة منها ما لم يكن الإنسان متمكناً من معرفة القوانين اللسانية، وهي علوم ضرورية لكل مَنْ يريد التمكن من علم الفقه، واستنباط الأحكام، وبخاصة وأن تلك العلوم اللسانية واللغوية أصبحت من العلوم الضرورية التي تتوقف عليها سلامة الاستنباط.

وكان العرب قبل ذلك يستغنون عن تلك العلوم بالجبلة والملكة، وكانت تلك الجبلة طبيعية وفطرية وسليمة، تنمو مع نمو قدرات الطفل، ويتمكن بفضلها من الفهم السليم والاستنباط الصحيح، مستغنياً بذلك عن علوم اللسان التي ظهرت فيما بعد، عندما فسدت الملكة، وضعفت.

وأشار ابن خلدون إلى هذا بقوله:

«وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علوماً ولا قوانين، ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها، لأنها جبلة وملكة، فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة، وصارت علوماً يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى» (ص٨١٤).

ثم أوضح أهمية معرفة الأمور التي تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة بقوله:

«بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة، مثل أن اللغة لا تثبت قياساً، والمشترك لا يراد به معنياه معاً، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها؟ والأمر للوجوب أو للندب وللفور أو التراخي، والنهي يقتضي الفساد أو الصحة، والمطلق هل يحمل على المقيد، والنص على العلة كاف في التعدد أم لا؟ وأمثال هذه، فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية» (ص٨١٥).

آراء ابن خلدون في علم الكلام

علم الكـلام عند ابن خلدون هو ذلك العلم الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنَّة» (ص٨٢١).

وقـد نشأ علم الكلام بعد بروز الفرق الإسلامية المتعددة التي نشأت خلال القرن الأول، متخذة في البداية منطلقاً سياسياً، مؤيداً أو معارضاً للقوى السياسية التي كانت قائمة آنذاك، وكانت «الخلافة» من أهم أسباب ذلك الجدل القوي الذي دفع المسلمين إلى الخلاف والنزاع.

ولـو رجعنا إلى منهج القرآن لوجدنا أن النصوص القرآنية كان تستخدم المنهج الجدلي في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، عن طريق مجادلة المشركين، ومناقشة عقائدهم الباطلة، لإقناعهم بالعقل والمنطق ببطلان ما آمنوا به من عقائد مخالفة لعقيدة التوحيد التي تعتبر نقطة الأساس في العقيدة الإسلامية.

ومع هذا فإن القرآن الكريم لم يشجع هذا المنهج الجدلي في إطار العقيدة الإسلامية، لئلا يؤدي ذلك الجدل إلى الخلاف والنزاع، وبخاصة في قضايا لا تخضع للمنطق العقلي، وإنما يجب أن يأخـذ بها الإنسان عن طريق الإيمان بصدق مصدرها، لئلا يكون العقل متحكماً في قضايا أساسية لا يملك القدرة على معرفة الحقيقة فيها، لضعف إمكاناته عن إدراك ما وراء المدركات العقلية.

وقد أسهمت المذاهب الإسلامية في ظهور علم الكلام وازدهار الجدل فيه، وبرزت طوائف متطرفة، حاولت أن تخضع المفاهيم الإسلامية لما ينسجم مع المواقف السياسية، وكان ذلك من أبرز الأخطار التي أساءت للفكر الإسلامي، وحجبت وجه الحق فيه، وانحرفت بعض تلك الفرق عن مبادىء العقيدة الإسلامية، وزلت بها الأقدام، بسبب ما التزمت به من آراء لا تتفق مع المنهج القرآني في بيان العقيدة الإسلامية.

وركـز ابن خلدون على أهمية «التـوحيد»، والتـوحيد عنـده «هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته» (ص٨٢٥).

والمعتبر من التوحيد عن ابن خلدون ليس هو الإيمان فقط، الذي هو تصديق حكمي، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود.

التفريق بين الحال والعلم:

ويفرق ابن خلدون بين الحال والعلم في العقائد من خلال تفريقه بين القول والاتصاف، وذلك أن كثيراً من الناس يعلم رأي الشريعة في وجوب الرحمة والرأفة باليتيم والمسكين، إلا أن ذلك العلم لا يمنحه فضيلة الإحساس بمعنى الرحمة في نفسه، فإذا رأى مسكيناً هرب منه وتثاقل من مساعدته بالرغم مما يعلمه عن فضيلة الرحمة والعطف بالفقراء والمساكين، وهذا دليل على أن العلم لا يعني الاتصاف بما يفرضه العلم ويتضمنه من معاني وقيم، فإذا اتصف الإنسان بما علمه من فضائل، كان في مرتبة عالية من الإيمان، ويمثل له بذلك الرجل الذي علم فضيلة الرحمة بالمسكين فإذا رأى مسكيناً بادر إليه وعطف عليه، وساعده على أمره، ولا يستطيع عدم القيام بذلك ولو منع منه، لأنه في مرتبة الاتصاف بمقتضى ذلك العلم، إلى أن يصبح ذلك الاتصاف ملكة في النفس.

وكذلك الأمر في التوحيد، فالتوحيد ليس مجرد العلم، وإنما هو العلم مع الاتصاف به، والعلم الحاصل عن الاتصاف أوثق من العلم الحاصل قبل الاتصاف، لأن الاتصاف لا يكون بمجرد العلم، وإنما يكون «بالتكرار» إلى أن يصبح ملكة في النفس.

ويعبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف، وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة، فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما هو العلم العالي الناشىء عن العادة» (ص٨٢٧).

والكمال عند الشارع في كل ما كلف به الإنسان وما طلب منه اعتقاده هو فيما حصل فيه العلم المقترن بالاتصاف، لأن الاتصاف يخرج التكليف من صفة العلم والفعل العادي إلى صفة الملكة الراسخة في النفس، وهي التي تجعل من العلم الاعتقادي مؤثراً عميق الجذور في النفس، يبرز على السلوك الظاهري للإنسان، فيسهم في تعديل ذلك السلوك لكي يكون منسجماً مع مقتضى ما يؤمن به من عقائد إيمانية.

وهذا المعنى الذي أشار إليه ابن خلدون وقرره في مجال التكاليف الاعتقادية ينسجم مع موقف «الغزالي» في كتابه إحياء علوم الدين عندما يتحدث عن أمراض القلوب، ويرى أن الأخلاق هي هيئة في النفس راسخة تقود الإنسان إلى الاستقامة التي يقررها العقل والشرع، وأن العادة هي

التي تخرج الإنسان عن مقتضى الاستقامة، بسبب ما يعترض القلب من أمراض ناتجة عن المعاصي.

ويقرر ابن خلدون «أن المطلوب من التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس، هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وإن ذلك في التكاليف القلبية والبدنية» (ص٨٢٧).

ملكة الإيمان:

تحدث ابن خلدون عن الملكة في موطن حديثه عن الملكة العلمية، وفي موطن حديثه عن الملكة في الصناعة، وفي هذا الموطن تحدث عن ملكة الإيمان.

والملكة في نظر ابن خلدون هي «صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أُخرى حتى ترسخ صورته»، والواضح من هذا التعريف أنه يراد به الملكة في الأشياء المادية كالملكة الصناعية والحرفية التي تعتمد على التكرار إلى أن ترسخ الصورة في الذهن، أما الملكة العلمية فإنها تعتمد على أسباب ذاتية وأسباب خارجية، ومن أهم أسباب تكوين الملكة العلمية العمران البشري، فالملكة العلمية تزدهر بازدهار الحضارة والعمران والأمصار، لأن البيئة تساعد على تكوين تلك الملكة العلمية في النفس.

ويقول عن ملكة الإيمان:

«إن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها، شأن الملكات إذا استقرت، فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة، وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان، وهي في المرتبة الثانية من الصحة، لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً، وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم، فبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان» (ص٨٢٨).

ويوضح هذا المعنى من خلال تعريفه للإيمان بأن أوّل مراتبه التصديق القلبي الموافق للسان، والمؤدي إلى حصول كيفية تستولي على القلب، وتستتبع الجوارح وتدخلها في طاعة ذلك الإيمان، إلى أن يستقيم أمر الإنسان ويتجه إلى ما يوافق إيمانه.

نشأة علم الكلام:

وقد بيّن ابن خلدون أسباب نشأة علم الكلام بأن الشارع لما أمر الإنسان بالإيمان بالخالق الذي رد الأفعال إليه وأفرده بها لم يعرف ذلك الإنسان بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود لتعذر ذلك على الإدراك، ولذلك فقد كلف الإنسان باعتقاد تنزيه الخالق في ذاته عن مشابهة المخلوقين،

وتنزيهه عن صفات النقص، وتوحيده بالاتحاد، واعتقاد العلم والقدرة والإرادة فيه، واعتقاد بعثة الرسل والإيمان بالجنة والنار.

وقد أخذ السلف بأُمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسُّنَّة، ولم يقع خلاف في تلك الأُمهات، إلا أن الخلاف قد وقع في تفاصيل هذه العقائد، مما أدى إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، وبذلك نشأ علم الكلام.

ولما ابتدأت بعض الفرق الإسلامية في توجيه النصوص توجيهاً يتنافى مع ما قرره أهل السُّنَّة من مفاهيم، واندفعوا في الدفاع عن مذاهبهم وآرائهم الكلامية، تصدى أهل السُّنَّة لتلك الفرق وأبرزوا أدلتهم العقلية مؤكدة لعقائد أهل السُّنَّة، مدافعين بذلك عمّا أخذ به والتزمه وقال به أهل السلف من آراء ومواقف.

قال ابن خلدون:

«وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السُّنَّة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل، ورد على المبتدعة في ذلك كله... وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وإن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، فكملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية» (ص٨٣٤-٨٣٥).

علماء الكلام والفلاسفة:

أوضح ابن خلدون أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات على وجود الله وصفاته، والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف هو جزء من تلك الكائنات إلا أن نظر الفيلسوف يختلف عن نظر علماء الكلام من حيث أن الفيلسوف ينظر في الجسم من حيث الحركة والسكون في الوقت الذي ينظر فيه المتكلم من حيث دلالته على الفاعل. وكذلك فإن نظر الفيلسوف في الالهيات يختلف عن نظر المتكلم من حيث أن الفيلسوف يبحث عن الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته في

الوقت الذي ينظر فيه المتكلم إلى الوجود من حيث دلالته على الموجد.

ويخلص ابن خلدون إلى أن موضوع علم الكلام عند أهله هو العقائد الإيمانية والاستدلال عليها بالأدلة العقلية، لإزالة البدع والشكوك والشبه عنها.

وينصح ابن خلدون من أراد الرد على الفلاسفة أن يقرأ كتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإن تلك الكتب «وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم».

ثم يقول ابن خلدون إن علم الكلام ليس ضرورياً لطالب العلم في هذا العهد، لأن الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، وقد قام أئمة السنة بواجبهم في الدفاع عن العقائد الإيمانية، وكتبوا ما فيه الكفاية في ذلك.

ويمكننا ملاحظة أن ابن خلدون بالرغم من دفاعه عن أهل الكلام وإبراز دورهم في دفع الشبهات وإزالة البدع، فإنه لم يكن من المؤيدين لطريقة علماء الكلام لإقامة الأدلة العقلية على العقائد الإيمانية، وقد أوضح هذا المعنى فيما ذكره من أن كتب الغزالي والإمام ابن الخطيب ليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة المتأخرين، وأن هذا العلم ليس ضرورياً على طالب العلم، إذا لم تكن هناك ضرورة له، وأورد في نهاية حديثه عن علم الكلام رواية عن الجنيد وقد سئل عن قوم مربهم من المتكلمين في حديث يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص. فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب.

ومع هذا فإنه يذهب في النهاية إلى أنه لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها» (ص٨٣٨).

ولا نجد لدى ابن خلدون رأياً متميزاً في علم الكلام، ولعله قد اكتفى بذكر آراء علماء الكلام، والأسباب التي أدت إلى بروز هذا العلم، مع أنه لم يخف مشاعره تجاه ما ذهب إليه المتأخرون منهم، من تأثر بآراء الفلاسفة، والفلسفة تختلف في غاياتها عن علم الكلام، لأنها تبحث عن الكون والوجود والأجسام، بحثاً مجرداً عن إقامة الأدلة العقلية على العقائد الإيمانية.

وربما نلاحظ أن ابن خلدون كان متأثراً بآراء الغزالي وبفلسفته، فالغزالي يمثل مذهب التصوف، إلا أنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه المتصوفة من آراء متطرفة، ولعل تصوف الغزالي هو أقرب إلى التصوف السلوكي الذي يستهدف السيطرة على النفس الإنسانية لكي تكون أقرب إلى

الاستقامة فيما يصدر عنها من تصرفات، متقيدة في ذلك بما يفرضه العقل والشرع معاً بعد أن يكون العقل قد استقام أمره، ونضجت رؤيته.

المبحث الثالث

العلوم العقلية عند ابن خلدون

العلوم التي يخوض فيها البشر عند ابن خلدون صنفان علوم عقلية وعلوم نقلية، فالعلوم العقلية هي التي يهتدي إليها الإنسان بمداركه البشرية، ويقف على موضوعاتها ومسائلها عن طريق فكره، أما العلوم النقلية الوضعية فهي مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا فيما يتعلق بإلحاق الفروع بالأصول عن طريق القياس، وهذا القياس ليس بعيداً عن الخبر، لأنه متفرع عنه.

ويعتبر ابن خلدون أن العلوم العقلية «**طبيعية للإنسان**»، من حيث استعداده الفكري، وبناء عليه فهي لا تختص بملة دون أخرى، ولا يمكن حصرها بفئة من الناس، ولا يمكن تحديد أثرها، لأن الناس على اختلاف مللهم يستوون في المدارك والمباحث.

وأهمية العلوم العقلية أن الإنسان يمكن له عن طريق مداركه الذاتية أن يصل إلى المعرفة والصواب، ذلك لأن العقل البشري ليس مختصاً بفئة من الناس أو بملة من الملل، وإنما هو استعداد بشري يمنح صاحبه تميزاً في النظر.

وتسمى العلوم العقلية بعلوم الفلسفة والحكمة وتشتمل على أربعة علوم:

الأول: **علم المنطق**: وهو العلم الذي «يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة» وتبرز فائدته من خلال تمييز الخطأ من الصواب لكي يتمكن الإنسان من معرفة الحق عن طريق فكره.

الثاني: **العلم الطبيعي**: وهو العلم الذي يساعد على النظر «في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية أو النفس التي تنبعث عنها الحركات».

الثالث: **العلم الالهي**: وهو «العلم الذي يقوم بمهمة النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات».

الرابع: علم التعاليم: وهو العلم الذي ينظر في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم:

أولها: علم الهندسة: وهو النظر في المقادير على الإطلاق، سواء كانت متصلة أو منفصلة ذات بعد واحد أو بعدين أو ثلاثة أبعاد.

ثانيها: علم الارتماطيقي: «وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة».

ثالثها: علم الموسيقى: وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، وثمرته معرفة تلاحين الغناء.

رابعها: علم الهيئة: «وهو تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة والثابتة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها».

ويعتبر ابن خلدون أن أصول العلوم الفلسفية سبعة، المنطق وهو المقدم والتعاليم وتشمل الارتماطيقي والهندسة والهيئة والموسيقى ثم الطبيعيات والالهيات، وتتفرع عن كل علم من تلك العلوم فروع، فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ومن فروع الهيئة الأزياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها.

وحاول ابن خلدون أن يتكلم عن كل علم من العلوم المذكورة، وخصها بمباحث مستقلة.

والملاحظ أن ابن خلدون لم يصنف هذه العلوم وفقاً لأهميتها، ولعل سبب ذلك أنه لم يكن ملتزماً بمنهج فلسفي خاص به، وقد ابتدأ بالحديث عن العلوم العددية كالحساب والجبر، والمعاملات والفرائض، والعلوم الهندسية وعلم الهيئة إلى أن تحدث عن علم المنطق مع أنه ذكر أن علم المنطق هو المقدم من هذه العلوم، وهذا التصنيف يختلف عمّا اختاره الفلاسفة من منهج منطقي لترتيب العلوم الفلسفية.

علم المنطق:

وهو العلم المتضمن للقوانين التي يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات، وذلك لأن الإنسان يتميز عن الحيوان بإدراك الكليات عن طريق حصول صورة في الخيال منطبقة على جميع الأشخاص المحسوسة، ثم يرتقي الإنسان في التجريد إلى الكلي الذي لا يجد معه كلياً آخر يوافقه، إلى أن ينتهي إلى الجوهر.

وهذا الفن قد اشتد النكير عليه من أهل السلف وحذروا منه ومنعوا تعلمه وتعليمه، إلى أن

تسامح به المتأخرون، وعندئذ أكب الناس عليه، لأنهم وجدوه غير مناف للعقائد الإيمانية.

الطبيعيات:

وهو العلم الذي يبحث عن الجسم من حيث ما يلحقه من الحركة والسكون، ويدخل ضمن الأجسام السماوية وما يتولد عنها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن، وما يتكون في الأرض من عيون وزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد.

ومن فروع الطبيعيات ما يلي:

١- صناعة الطب: وهي الصناعة التي تنظر في بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض ومعالجة ذلك البدن عن طريق الأدوية والأغذية، وأسباب الأمراض، وأشار ابن خلدون إلى طب البادية على تجارب قاصرة لبعض الأشخاص، مما يصح بعضه، إلا أنه لا يخضع لقانون طبيعي.

وأنكر ابن خلدون الطب المنقول في الشرعيات، واعتبره خارجاً عن نطاق الوحي والشرع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لتعليم الشرائع، وليس لتعريف الطب.

وقال في ذلك:

«فلا ينبغي أن يحمل شيء من الذي وقع من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إن استعمل على جهة التبرك وصدق القصد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع، وليس ذلك من الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه» (ص٩١٩).

ويبرز ابن خلدون في هذا الموطن منهجه العقلي في تفسير الأحداث، وهو منهج يربط الأسباب بالمسببات المؤدية إليها، ويحاول أن يلتزم بهذا المنهج العقلاني والمادي، ولا نستطيع أن ننكر سلامة هذا المنهج في كثير من المواطن التي التبس الأمر فيها على الناس، واعتبر بعضهم أن من مهمة التشريع معالجة الأمراض، إلا أن ذلك لا يلغي حرص التشريع الإسلامي على حماية الصحة من خلال كثير من التشريعات الإسلامية التي قصد بها حماية البدن.

ويعترف ابن خلدون بأهمية «آثار الكلمة الإيمانية» في الصحة والأبدان، ذلك أن الكلمة الإيمانية تترك أثراً واضحاً في النفس، والنفس من أهم عوامل الصحة، ذلك أن كثيراً من الأمراض يعود سببها إلى عوارض نفسية، وربما كانت العوارض النفسية أكثر خطورة من كثير من الأمراض الناتجة عن اختلال في الصحة من الناحية العضوية.

٢- صناعة الفلاحة: وهي الصناعة التي تنظر في النبات من حيث تنميته وتعهده بالسقي

والعلاج، والاهتمام بالمنبت وبكل ما يصلح ذلك، وأشار ابن خلدون إلى عناية المتقدمين بالنبات من جهة غرسه وتنميته، ومن جهة خواصه وروحانيته ومشاكلتها لروحانية الكواكب والهياكل المستعمل في باب السحر، وقد ترجم العلماء من اليونانية كتاب «الفلاحة النبطية»، فبعد أن حذفوا منه ما يتعلق بالسحر، مما كان أهل السلف يرفضون الأخذ به.

الإلهيات:

وهو العلم الذي ينظر في الوجود المطلق، «في الأُمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والأحكام وغير ذلك ثم ينظر في مبادىء الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدرو الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ» (ص٩٢٠).

وهذا العلم يأتي بعد الطبيعيات، ويسمى علم ما وراء الطبيعة، وقال ابن خلدون إن أصحاب هذا العلم يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه.

وعرض ابن خلدون لتشابه علم الكلام بالحكمة، واختلاط مسائله بمسائل الحكمة، مما أدى إلى وقوع التباس بين الناس، بين كل من الحكمة وعلم الكلام، ذلك أن مسائل علم الكلام تختلف عن مسائل الفلسفة، من حيث هي عقائد متلقاة من الشريعة، لا يرجع فيها إلى العقل، وإنما تؤخذ كما نقلها السلف، ومهمة علم الكلام هو التماس الحجج العقلية، التي تعضد عقائد الإيمان وتدفع شبه أهل البدع، الذين يحاولون الاحتجاج بالعقل.

ثم يقول ابن خلدون في الدفاع عن الشريعة:

«وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا أهدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتقد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ونسكت عمّا لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه» (ص٩٢٢).

وأكد ابن خلدون أن الذي دعا المتكلمين إلى هذا مناقشة هذه القضايا التي تدخل ضمن المسائل الفلسفية هو الرد على كلام أهل الإلحاد، الذين كانوا يحاولون معارضة العقائد السلفية بالبدع النظرية، ولا بد في هذه الحالة من الرد عليهم من جنس معارضتهم ولا يدخل ضمن علم الكلام النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات.

علوم التعاليم:

والمراد بها تلك العلوم المختصة بالمقادير والأعداد والأشكال والأصوات، ولا نجد لدى ابن خلدون ذلك الترابط الواضح بين أنواع تلك العلوم، وما يدخل ضمنها، وأحياناً يقع الالتباس فيما أورده من تقسيم لتلك العلوم، من حيث الترتيب والتوزيع مما يؤكد أن ابن خلدون كان ناقلاً مما كان أسلافه قد كتبوه في هذا المجال، ونقله في معظم الأحيان يعبر عن عدم إحاطته بهذا الاختصاص، ولهذا فقد كان في الأكثر يورد ما قال أصحاب الاختصاص مكتفياً بالتعليق اليسير الذي يجنبه خطورة الزلل فيما يخرج عن اختصاصه.

وقد أشرنا قبل قليل إلى أن ابن خلدون قد تحدث خلال الفصل المخصص للعلوم العقلية وأصنافها إلى أن علوم الفلسفة والحكمة هي المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم الناظر في المقادير، الذي يعرف «بالتعاليم» ويشمل الهندسة والارتماطيقي والموسيقى والهيئة، وعرض في الفصل الذي يليه مباشرة إلى العلوم العددية وعلم الحساب وعلم الجبر والمعاملات والفرائض والعلوم الهندسية والمساحة وعلم الهيئة وعلم الأزياج. ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن علم المنطق والطبيعيات والالهيات، وبعد ذلك انتقل إلى علم السحر والطلسمات وعلم أسرار الحروف.

أولاً: العلوم العددية:

وقد اكتفى عند حديثه عن العلوم العددية بالتعريف بكل علم من تلك العلوم وأهمها:

١ـ الأرتماطيقي: «وهو معرفة خواص الأعداد، من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف» «وهذا الفن أوّل أجزاء التعاليم وأثبتها ويدخل في براهين الحساب».

٢ـ علم الحساب: «وهو من فروع علم العدد، وهي صناعة عملية في حسبان الأعداد بالضم والتفريق» (ص٨٩٦).

وقال عن أهمية علم الحساب: «وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره أنه يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير ذلك له خلقاً ويتعود الصدق ويلازمه مذهباً» ثم ذكر أهم التآليف في هذا العلم.

٣ـ علم الجبر: «وهي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك» (ص٨٩٨).

٤ـ المعاملات والفرائض: «وهي تصريف الحساب في معاملات المدن، في البياعات

والمسـاحـات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات» «والقرض من تكثير المسائل المفروضة فيها حصول المران والدربة بتكرار العمل حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب».

ومن فروعه الفرائض، وهي صناعة حسابية في تصحيح السهام لذوي الفروض.

العلوم الهندسية:

ومهمـــة هذه العلوم النــظر في المقـادير، المتصلة كالخط والسـطح والجسم، والمنفصلة كالأعداد، وما يعرض لها من العوارض الذاتية.

وقال ابن خلدون عن علم الفلسفة:

«واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكرة، لأن براهينها كلها بينة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع» (ص٩٠٢).

ومن فروع الهندسة المساحة وهو فن يحتاج إليه في مسح الأرض، واستخراج مقدار الأرض المعلومة، من حيث المساحة، لمعرفة مقدار الخراج على المزارع، ولقسمة الأراضي.

علم الهيئة:

وهـو العلم الـذي ينـظر في حركـات الكـواكب الثابتة والمتحركة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية» (ص٩٠٥).

ومن فروع هذا العلم علم الازياج «وهو صناعة حسابية على قوانين عددية فيما يخص كل كوكب من طريق حركته، وما أدى إليه برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع وغير ذلك» (ص٩٠٧).

المبحث الرابع

موقف ابن خلدون من الفلسفة

خصص ابن خلدون فصلاً مستقلاً للحديث عن الفلسفة، بعنوان «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، والعنوان يوحي بموقف ابن خلدون من الفلسفة، والعبارات الأولى التي ابتدأ بها هذا الفصل واضحة الدلالة على رأيه في الفلسفة، ويقول فيه:

«هذا الفصل وما بعده مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها» (ص٩٩٢).

ويعتقد ابن خلدون أن ضرر هذه العلوم ويقصد بها الفلسفة وصناعة النجوم والكيمياء كبير في الدين، والكيمياء التي يجعلها من العلوم الضارة هي ذلك العلم الذي كان ينتحله بعض العاجزين عن المعاش بدافع المطامع، لاقتناء المال بطريقة ميسرة وسهلة، عن طريق علاج المعادن لكي ينقلب بعضها إلى بعض آخر، فالفضة تنقلب ذهباً والنحاس فضة.

أما صناعة النجوم فالغاية منها معرفة الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، ويمكن للإنسان أن يستدل من أوضاع الأفلاك والكواكب على ما سيحدث بالنسبة للكائنات.

وتحدث ابن خلدون عن الفلاسفة بقوله:

«وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي وما رواء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة، فبحثوا عن ذلك، وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق»[1].

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٣.

وبعـد أن عرض ابن خلدون لآراء الفـلاسفة ومناهجهم في التفكير أشار إلى أن إمام هذه المـذاهب الـذي حصـل مسـائلها ودون علمها وسطر حجاجها هو أرسطو المقدوني من تلاميذ أفلاطون، ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل كما يقول، ولما ترجمت كتب المتقدمين من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي «تصفحهـا كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها»، ثم قال بعد ذلك:

«واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه»[1].

ولما عرض لرأيهم في إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفائهم به في الترقي إلى الواجب وصف ذلك بأنه قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، وهم في اقتصارهم على إثبات العقل كالطبيعيين الذين يعتقدون بعدم وجود شيء وراء الجسم.

وفي معرض مناقشته للبراهين التي يقولون بها للموجودات يقول عنها بأنها قاصرة وغير وافية بالغرض، ووجه القصور فيها أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن النتائج المستخرجة ذات طبيعة ذهنية وكلية بخلاف الموجودات الخارجية فهي متشخصة بموادها، وهذا ما يمنع من المطابقة، ويؤكد القصور[2]، ولذلك فإنه يدعو إلى الإعـراض عن النـظر في هذه البراهين والمناهج، لأنها من القضايا التي تدخل ضمن ترك المسلم لما لا يعنيه، ويعلق على ذلك بقوله:

«مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها».

وأما الموجودات التي وراء الحس، وهي التي يطلق عليها الروحانيات والمسمى بالعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة، ولذلك لا يمكن البرهان عليها، لعدم إدراكها، وعدم إمكان تجريد ماهيات أُخرى منها، لوجود حجاب الحس بين الإنسان وبينها، ويختلف الأمر بالنسبة للموجودات المدركة، فإن البرهان عليها ممكن، لإمكان التوصل إلى معرفة ذواتها، ويستثنى من ذلك بعض مدارك النفس الإنسانية، فإن من الممكن إدراك بعض شؤونها، ولا سبيل إلى معرفة البعض الآخر مما يكون غامضاً.

ونقل ابن خلدون عن محققي الفلاسفة أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان يشترط فيها أن تكون ذاتية. وقال أفلاطون في ذلك: إن الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين،

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٥.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٦.

وإنما يقال فيها بالأحق والأولى، وهو الظن، ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله[1]:

«وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً، فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها، ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات؟».

ويصف قولهم: «إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين» بأنه قول مزيف مردود، ويفسر ذلك بأن الإنسان مركب من جزأين، أحدهما: جسماني والآخر: روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، فالجزء الجسماني يدرك بواسطة الحواس، وهي آلات الجسم، من الدماغ والحواس، أما الجزء الروحاني فإدراكه ذاتي وبغير واسطة، ويشعر الإنسان بلذة كبيرة وسعادة قصوى في حالة إدراكه لشيء من المدركات، سواء بواسطة الحواس، أو بواسطة الإدراك الروحي بغير واسطة.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«فالنفس الإنسانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة، حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدارك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة»[2].

وتحدث عن المتصوفة بقوله:

«والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها، حتى الفكر من الدماغ، ليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية، فيحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها، وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم، وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم»[3].

وينفي أن تكون البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج، ويصف قولهم بذلك بأنه «باطل»، وحجته في ذلك أن البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية، لأن أداتها القوى الدماغية، والشرط الأول في تحصيل ذلك الإدراك الروحي إماتة القوى الدماغية كلها، لأنها منازعة للإدراكات الروحية التي لا تعتمد على أية حواس في مدركاتها[4].

كما ينفي أن تكون البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها، ويصف

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٧.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٨.

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٨.

(٤) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٩.

قولهم بذلك بأنه «باطل»، وحجته في ذلك أن قد تبين مما قرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة، وأن النفس تبتهج بذلك الإدراك، وهذه السعادة ليست هي السعادة الأخروية[1].

وفي معرض مناقشته لآراء الفلاسفة بأن السعادة تكمن في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه وصف قولهم بأنه باطل، انطلاقاً من أن الوجود لا ينحصر في المدركات، وهو أوسع من أن يحاط به.

وقد أوضح هذا المعنى بقوله[2]:

«والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها، إذ لم تنحصر، وأنه يبتهج بذلك النمو من الإدراك ابتهاجاً شديداً، كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه».

وبعد عرض ابن خلدون لبعض آراء الفلاسفة، ومناقشته لتلك الآراء، وبيان بطلانها، وصف هذا العلم بقوله:

«فهذا العلم كما رأيته، غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار».

وهذا النص يؤكد لنا أن ابن خلدون لا يرى أن الفلسفة من العلوم المقنعة، وهذا العلم لا يحقق مقاصد أصحابه من إدراك ذات الوجود وأحواله بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وقد وصف كثيراً من أقوالهم بالبطلان كما رأينا بعد أن ناقشهم فيها، وحاول دحضها بالحجة العقلية والنظر الفكري، واعتمد في كثير من المواطن على آرائهم لبيان بطلان ما ذهبوا إليه وبخاصة فيما يتعلق برأيهم بإمكان معرفة الفضائل من الرذائل عن طريق العقل والنظر ولو لم يرد شرع يميز بينهما.

ويمكننا أن نلخص آراءه في الفلسفة بما يلي:

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص٩٩٩.

(٢) انظر المقدمة ص١٠٠٠.

أولاً: اعتبر ابن خلدون أن هذه العلوم ويقصد بها علوم الفلسفة والنجوم والكيمياء ضررها في الدين كثير، ولذلك قال بوجوب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها[1].

ثانياً: اعتبر ابن خلدون أن البراهين التي يزعمها الفلاسفة على مدعياتهم في الموجودات قاصرة وغير وافية بالغرض، لأن المطابقة بين النتائج المستخرجة من الأقيسة وبين الخارج غير يقينية[2].

ثالثاً: قال ابن خلدون عن رأيهم في أن السعادة تكمن في إدراك الموجودات عن طريق النظر والبراهين بأن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه ووصفه في موطن آخر بأنه قول مزيف مردود[3].

رابعاً: أكد ابن خلدون أن لهذا العلم ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، ويعترف صراحة بأن مناهج الفلاسفة وأقيستهم وبراهينهم هي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار، بالإضافة إلى ثمرة أخرى وهي الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها[4].

خامساً: نصح ابن خلدون أن يكون النظر في صناعة الفلسفة بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، وحذّر من خطورة الانكباب على هذه الصناعة في حالة الخلو من علوم الملة لأن ذلك يؤدي إلى الوقوع في المعاطب[5].

وهذه الآراء التي قال بها ابن خلدون تؤكد لنا أن ابن خلدون لا يجد في الفلسفة ذلك المنهج العقلي المؤدي إلى اليقين والمعرفة، وإذا انتفى هذا الهدف أصبحت الفلسفة نوعاً من أنواع العبث الذي يحمل الكثير من الضرر، لأن منهج الفلاسفة يؤدي في معظم الأحيان إلى الضلال، وبخاصة بالنسبة لمن كان خالياً من علوم الدين، وذلك لأن الفلسفة في هذه الحالة قد تقود صاحبها من حيث لا يدري إلى الوقوع في الخطأ، وتثير في نفسه الكثير من الشكوك، لعدم تمكنه من مبادىء العقيدة الإسلامية.

وأهم ما ذهب إليه ابن خلدون إقراره بأن براهين الفلاسفة قاصرة وغير وافية، وهي في جميع الأحوال ذات طبيعة ظنية، ولا ترقى إلى مستوى النتائج اليقينية، وأكد هذا الرأي بما ذهب إليه من إنكار أن تكون السعادة كامنة في إدراك الموجودات عن طريق النظر والبراهين.

---

(١) انظر المقدمة ص٩٩٢.

(٢) انظر المقدمة ص٩٩٦.

(٣) انظر المقدمة ص٩٩٨.

(٤) انظر المقدمة ص١٠٠١.

(٥) انظر المقدمة ص١٠٠٢.

ومع هذا فإن ابن خلدون اعترف بأن الفلسفة مفيدة للذهن تمكن صاحبها من تحصيل ملكة الاتقان في استعمال البراهين، لأن أقيسة الفلاسفة ومناهجهم هي أصح قوانين النظر.

ولعل ابن خلدون يقترب هنا من الإمام الغزالي في الاعتراف بأن المعرفة واليقين لا يكون عن طريق الأقيسة العقلية، لأنها قاصرة وظنية، وإسقاط مناهج الفلاسفة هو إسقاط لكل قوانين العقل في المعرفة، لأن ابن خلدون اعترف بأن أقيسة الفلاسفة هي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار، ومع هذا فإن أصح قوانين النظر لا توصل إلى المعرفة لأنها ظنية.

وابن خلدون لا يقلل من أهمية الفلسفـة، ولا ينقد رجالها، إلا أنه يحاول أن يضع مناهج الفلسفة في الموقع المناسب، معترفاً بدقة قوانينهم العقلية، وأثر معرفة هذه القوانين على تكوين ملكة التفكير الأقرب إلى الصواب، وفي الوقت نفسه يؤكد خطورة الفلسفة على العقيدة، وتعارض مناهجها مع عقائد الدين.

المبحث الخامس

مفهوم السحر عند ابن خلدون

تحدث ابن خلدون في مقدمته عن علوم السحر والطلسمات، ووصفها بأنها علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، فما كان منها بغير معين فهو السحر، وما كان منها بمعين من الأمور السماوية فهو الطلسمات.

وقال ابن خلدون عن وجود السحر أنه لا مرية فيه بين العقلاء، وقد نطق القرآن به قال تعالى: ﴿**ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر، وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله**﴾ [سورة البقرة: الآية١٠٢]، وقال تعالى: ﴿**ومن شر النفاثات في العقد**﴾ [الفلق: الآية٤]، وجاء في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم سحر حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله.

الفرق بين نفوس الأنبياء ونفوس السحرة والكهنة:

أشار ابن خلدون إلى الفرق بين نفوس الأنبياء ونفوس السحرة من حيث الخواص والتأثير، فتأثير الأنبياء ينطلق من مدد إلهي وخاصية ربانية، وخاصية نفوس الأنبياء أنها تستعد بتلك الخاصية المتميزة للانسلاخ من الروحانية البشرية إلى الروحانية الملكية، حتى يصير ملكاً في تلك اللمحة، وهذا هو معنى الوحي، والنفس في هذه الحالة محصلة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة.

أما نفوس السحرة، فلها خاصية التأثير في الأكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف فيها، ومرجع التأثير هو قوة نفسانية أو شيطانية، ويقترب هذا من خاصية نفوس الكهنة الذين يملكون القدرة على الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية.

والملاحظ أن ابن خلدون يجعل النفس البشرية عرضة للتأثر بعوارض ذاتية وخارجية، لكي تكون مؤهلة للتأثير فيما حولها، ويطلق على ذلك صفة الخصائص التي تتميز بها النفوس وتستعد لأداء دورها.

والعوامل المؤثرة متعددة وهي :

أولاً : المدد الالهي: وهذا خاص بالأنبياء، فالأنبياء مميزون عن بقية البشر بخصائص مكتسبة عن طريق العطاء الالهي، وبفضل ذلك العطاء والجود تكون النفس مؤهلة للاتصال بالملائكة، وتلقي الوحي عنهم.

ثانياً: القوة النفسانية: وهذه خاصة بالسحرة، وتستطيع النفوس الساحرة أن تؤثر في الأكوان وأن تستجلب روحانية الكواكب عن طريق القوة النفسانية، ولعل هذه القوة النفسانية هي ما يسميها ابن خلدون «الهمة»، فالتأثير عن طريق الهمة من غير آلة ولا معين يختص بالسحرة.

ثالثاً: القوة الشيطانية: وهذه خاصة بالسحرة والكهنة، فالسحرة قد يكون تأثيرهم عن طريق القوة النفسانية، أو القوة الشيطانية، أما الكهنة فإن خاصية نفوسهم هي الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية.

مراتب النفوس الساحرة:

ويقسم ابن خلدون النفوس الساحرة إلى مراتب:

- التأثير بالهمة: وهذا النوع يسميه الفلاسفة بالسحر.
- التأثير بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد، ويسميه الفلاسفة بالطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأول.
- تأثير في القوى المتخيلة: «ويعمد هذا التأثير إلى القوة المتخيلة، فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظرها الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكي عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك، ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة»[1].

وطريق ذلك أن هذه الخاصة تكون في الساحر بالقوة، وتخرج إلى الفعل عن طريق الرياضة، وتكون رياضة السحر عن طريق التوجه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والخضوع والتذلل، وهذا توجه إلى غير الله، والتوجه إلى غير الله كفر.

ولهذا فقد قال العلماء أن السحر كفر، واختلفوا في قتل الساحر، وعللوا سبب ذلك إما لكفره السابق على فعله، أو لتصرفه بالإفساد وما نشأ عنه من الفساد في الأكوان.

---

(١) انظر المقدمة ص٩٢٦.

والكل يستوجب القتل، فالكفر موجب للقتل، كما أن الإفساد موجب للقتل أيضاً، وأن التوجه إلى غير الله بالتعظيم والخضوع والتذلل بحد ذاته سواء فعله ساحر أو غير ساحر مناقض للعقيدة الإسلامية، ولا يمكن لمسلم أن يفعله سراً أو علانية أو يرضى به، فإن ثبت فعله وقامت الأدلة القاطعة عليه استوجب القتل، بالإضافة إلى العامل الآخر وهو محاولة الإفساد.

ويبدو أن بعض الفلاسفة أثبتوا أثر السحر والطلسمات على النفس الإنسانية، من حيث الأرواح أو من حيث التصورات النفسانية، كما يقع في حالات التوهم، فإن النفس في بعض الأحيان ينتابها الشعور بالوهم، ويقوى عندها ذلك الوهم، إلى أن يتحقق ذلك الوهم، ولا بد في هذه الحالة من إزالة الوهم من النفس، عن طريق التعود والدربة، كمن يتصور السقوط، ويسيطر عليه ذلك الشعور، إلى أن يسقط فعلاً، وهذا يؤكد تأثير النفس في بدنها، بفعل عوامل نفسية، وإذا ثبت هذا التأثير في البدن نفسه جاز أن يكون للنفس تأثير في سائر الأبدان.

وقال ابن خلدون في توضيح ذلك:

«وإذا كان ذلك أثراً للنفس في بدنها من غير الأسباب الجسمانية الطبيعية فجائز أن يكون لها مثل هذا الأثر في غير بدنها، إذ نسبتها إلى الأبدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لأنها غير حالّة في البدن ولا منطبعة فيه، فثبت أنها مؤثرة في سائر الأجسام»[1].

التفريق بين المعجزة والسحر:

يبدو أن الفلاسفة يفرقون بين المعجزة والسحر، من حيث طبيعة القوة المؤثرة، فالمعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك، والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال، ويستدل على ذلك من خلال التفرقة بالعلامات الظاهرة.

وقال ابن خلدون في ذلك[2]:

«وإنما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير وللنفس المتمحصة للخير والتحدي بها على دعوى النبوة، والسحر إنما يوجد لصاحب الشر وفي أفعال الشر في الغالب، من التفريق بين الزوجين وضرر الأعداء وأمثال ذلك، وللنفوس المتمحصَة للشر، هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء والإلهيين».

«وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضاً في أحوال العالم وليس معدوداً من

---

(١) انظر المقدمة ص٩٣٢.

(٢) انظر المقدمة ص٩٣٢.

جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها، ولهم في المدد الإلهي حظ عظيم على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله، وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه متقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي، فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتونه بوجه ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله»[1].

ويفرّق ابن خلدون، ويبدو أنه متأثر بما قاله الحكماء من قبل، بين السحر وكل من المعجزة والكرامة، من حيث طبيعة التأثير وطبيعة القوة، وطريقة استخدام ذلك التأثير.

فالقوة الالهية التي تبرز في مجال المعجزة تختلف كل الاختلاف عن أعمال السحرة الذين يندفعون من تلقاء أنفسهم، وبإمداد من الشياطين لفعل الشر، ولدعم دعاة الشر ورموزه، والكرامة تدخل في نظر ابن خلدون ضمن صور الإمداد الالهي، وهي مشروطة بأن تتوجه إلى الخير، لأن الإمداد الالهي لا يمكن أن يتجاوز الأمر الالهي أو يتخطاه أو يعارضه.

والحكمة من ظهور المعجزة هو «التحدي»، ذلك أن الأنبياء مطالبون بالدعوة والتبليغ، وهم محتاجون إلى المعجزة لتأكيد دعوتهم وصدقهم، والساحر مصروف عن التحدي، ولا يمكن أن يقع منه»[2].

ويعتبر ابن خلدون أن الإصابة بالعين من التأثيرات النفسية، وتكون عندما تستحسن العين «مدركاً من الذوات أو الأحوال، ويفرط في استحسانه وينشأ عن ذلك الاستحسان حسد يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به فيؤثر فساده».

ويصف ابن خلدون الإصابة بالعين بأنها جبلة فطرية، وتصور من غير اختيار صاحبها، وصدورها فطري جبلي لا يتخلف، بخلاف السحر فلا بد من الإرادة في التأثير، ولعل هذا هو السبب الذي جعل العلماء يفرقون بين القاتل بالسحر والقاتل بالعين، فإن الأول يقتل لوجود الإرادة، والقاتل بالعين لا يقتل لانتفاء الإرادة، ولأن الإصابة ليست مقصودة، ولا يعرفها صاحبها»[3].

تحليل رأي ابن خلدون في السحر:

ونلاحظ أن ابن خلدون لا يحاول الحكم على السحر والطلسمات من حيث الأثر الذي يتركه

---

(١) انظر المقدمة ص٩٣٣.

(٢) نفس المصدر ص٩٣٥.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

في النفس البشرية، وكأنه يعترف بأثر ذلك السحر في السلوك الإنساني، وعندما يحاول أن يفسر سبب ذلك يقدم لنا تفسيراً نفسياً يجعل السحر مرتبطاً بالقدرة الذاتية للساحر، ويطلق عليها صفة «القوة النفسانية»، وأحياناً يسميها بالهمة، وكلمة الهمة لا تعطي المدلول الواضح لما يراد بها، ولحجم ما تتركه من أثر في الآخرين.

والهمة ليست قدرة خارجية، ولا تعتمد في التأثير على معين خارجي كالأفلاك والقوى الشيطانية أو خواص الأعداد، وإنما هي قدرة ذاتية مؤثرة في الكواكب حيناً ومؤثرة في القوى المتخيلة حيناً آخر، فيتم التصرف في تلك القوى والسيطرة عليها، حتى أن الإنسان يرى ما لا يراه الآخرون.

ولم يستطع ابن خلدون أن يقدم لنا رأياً واضحاً فيما طرحه من سؤال حول السحر، هل هو حقيقة أم تخييل، فالقوة النفسية التي يعتمد عليها الساحر والتي سماها ابن خلدون بالهمة هل هي قوة مؤثرة في الحواس والتفكير بطريقة موضوعية، أم أن تأثيرها مجرد تأثير وهمي قاصر على أصحاب النفوس الضعيفة الذين يسهل على أصحاب النفوس القوية السيطرة عليهم؟

ومن جانب آخر، فإن التوجه إلى الأفلاك والكواكب بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل هل يمكن أن يؤثر في قوانين الحياة، وينعكس أثر ذلك على السلوك البشري؟

إن القضية يجب أن تناقش لا من حيث دراسة ظاهرة السحر كما قاله الفلاسفة، ونقل ابن خلدون بعض أقوالهم، وإنما يجب أن يناقش الأمر من حيث الجوانب التالية:

أولاً: إمكان وقوع التأثير:

ومن اليسير أن نسمع كثيراً من الروايات التي يؤكدها أفراد عديدون عن وقوع التأثير في حالات السحر، ويعتمدون في ذلك على وقائع متواترة ومشاهدة، إلا أننا قد نلاحظ فيها بعض المبالغة، وقد نجد فيها أحياناً بعض الخيال الخصب، الذي يضعف الرواية، ويجعلها غير مقبولة في المنظار العقلي.

ثانياً: أسباب ذلك التأثير:

وهذا تساؤل أشق من التساؤل الأول وأصعب، لأن الروايات إذا كان بعضها يؤكد إمكان التأثير في حالات السحر، فإن من الصعب جداً تفسير تلك الأسباب بطريقة يقبلها العقل أو ترتضيها مقاييسه، ذلك أن التأثير النفسي كما يقول ابن خلدون عن طريق الهمة قد يكون مقبولاً في ظل معايشة لأوضاع معينة، وظروف توفر أسباب التأثر والتأثير، إلا أن التأثير في الآخرين في حالة غيابهم قد يكون مدعاة للتساؤل، ومثله التأثير عن طريق الكواكب والأفلاك، فإن مثل هذا التأثير

لا يقبل به العقل، وقد يتناقض في معظم الأحيان مع معايير الشرع في ربط العلاقة بين الأشياء، وفي انتفاء أي دور للأفلاك في السلوك الإنساني.

وليس من الغريب أن يرفض الشرع ظاهرة السحر، وأن يحرم الإيمان به، وأن يندد بالمؤمنين به والمعتمدين عليه، لأن الشرع فيما يدعو إليه من عقائد وأحكام قد أقام التصور الإنساني على أساس العقل والمنطق والشرع، والإيمان بالسحر يتناقض مع منهج الدين من الناحية الاعتقادية.

ولا نملك في ظل هذه التصورات إلا أن نتوقف عند حدود الأثر النفسي الذي تحدثه قدرات نفسية وروحية لدى الساحر، تترك أثرها لدى الآخرين، فتحدث عندهم من الناحية النفسية مشاعر مغايرة لما اعتادوا عليه، فيستسلمون لذلك التأثير ويطمئنون إلى صحته.

وأظن أن من حق مجتمعنا أن يرفض ظاهرة السحر، وأن يرتقي إلى مستوى الفكر الصحيح، وأن يتعامل مع الأشياء والظواهر الاجتماعية من خلال منطق الشرع والعقل، لأن ذلك يدفعه إلى تصحيح مسيرته، ونبذ المعوقات التي تحول دون تقدم هذا المجتمع، فالعقيدة الإسلامية أداة تصحيح لتفكير الإنسان ومعتقداته، لأنها ترسم له منهج التصور الأسمى الذي يمكنه من تخطي العقبات التي يفرزها الجهل والتخلف، من أوهام وأساطير، وأن الإيمان بالسحر وتعاطيه هو انحدار بمستوى التصور الإنساني، من منطق العقل وربط الأسباب بمسبباتها إلى منطق التسليم بغيب يتناقض مع عقيدة الإسلام، وينشر الخرافة في مجتمع أراد الإسلام أن يمحو فيه كل أثر للخرافة والجهل.

إن مجتمعاً يؤمن بالسحر ويتعاطاه ويحسن التعامل مع رموزه، ويقيم له موطناً رحباً في المجتمع محكوم عليه بالتخلف، ومأسوف على أجياله التي اختارت هذا المنهج الأسطوري، ولهذا فإن من أهم مهمات الدين أن ينظف المجتمع من هذه الظواهر الضارة، وأن يدفع الأفراد إلى التفكير العقلي والجهد الموضوعي، لكي يكون ذلك المجتمع مؤهلاً للتقدم والازدهار.



آراء ابن خلدون في اللسان العربي

المبحث الأول

تكوين ملكة اللسان العربي

تحدث ابن خلدون في مواطن عديدة من مقدمته عن الملكة التي تنشأ بسبب التكرار، ثم تصبح صفة راسخة في النفس، وهذه الملكة قد تكون في ميدان العلم، وقد تكون في ميدان اللغة.

والملكة في نظر ابن خلدون «صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أُخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة» (ص٧١٣).

ويبدو أن العنصر الأهم في تكوين الملكة هو العنصر الموضوعي وهو **التكرار**، ، و«التكرار» هو العامل الرئيسي في **تكوين صفة الرسوخ في النفس**، لأنه يساعد على صرف الذهن إلى شيء محدد لفترة من الزمن، مما يساعد على توليد الصورة في الذهن بطرقة تلقائية، كالصورة المطبوعة.

وهناك عامل آخر وهو **عامل شخصي أو ذاتي** يسهم بطريقة مباشرة في توليد الملكة في النفس بالإضافة إلى عامل التكرار، وهو الاستعداد الذاتي الذي يولد علاقة خاصة بين الإنسان والعمل، أو بين الصورة والتصور، ومن اليسير علينا أن نضع العامل الذاتي في موقعة كركن أساسي في تكوين الملكـة، لعدم إمكان إغفال هذا الركن الإنساني في أية علاقة بين الإنسان والعالم الخارجي، فالتكرار وحده لا يولد الملكة، لأن الملكة هي نتاج حالة من الانسجام والتوافق النفسي بين الذات وما هو خارج عن الذات.

وهذا التركيز على الاستعداد والتكرار كركنين ضروريين في تكوين الملكة لا يقلل من أهمية توافر شروط ضرورية في التكرار، وهو جودة المعلم ودقة التعليم، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله:

«وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته» (ص٧١٣).

والتكـرار يمثـل الـزمن إلا أن الجودة والكيفية تمثل العامل الضروري في تكوين الملكة، وبخاصة في ميادين العلم، لأن الزمن وحده ليس كافياً للإعداد، والكيفية هي أداة الجودة، وهي تمثل مع عنصر الزمن الشروط الضرورية لتكوين الملكة.

ولا يغفل ابن خلدون ربط ذلك كله بالحضارة، لأن الحضارة في نظره هي ساحة التفوق في كل الميادين، وهي المنـاخ المـلائم للتقـدم والإجـادة، فالبيئـة الخارجية عامل مهم في توجيه الاستعـداد، وفي تكـوين المهـارات والقدرات، وهي شرط لتنمية الذكاء وتعميق الرؤية وتوسيع مجالات الإدراك.

وكما لا يغفل ابن خلدون أثر الجغرافيا في تكوين الاستعدادات والميول والعادات فإنه لا يغفل أمـر الحضـارة في تكوين شروط التقدم، وفي تنمية القدرات والمهارات، وهذا كله يؤكد أهمية العامل الخارجي في توفير ظروف الحضارة، لأن الحضارة هي نتاج تفاعل مادي وإنساني وعقلي وعاطفي وروحي، وهذه العوامل مجتمعة تولد ظروفاً يمكن للحضارة أن تزدهر في ظلها، وتنمو النمو المنجب، وفي كل عملية إنجاب لا بد من توفير شروط ضرورية لتلاقح العوامل المختلفة أولاً، وتوفر بيئة تساعد على نمو الجنين إلى أن يكون في مرحلة التكامل.

الملكة اللغوية كالملكة الصناعية:

قوانين ابن خلدون واحدة فيما يتعلق بتكوين الملكات، فالملكة اللغوية كالملكة الصناعية وهي ملكة لسانية، يتمكن بها الإنسان في حالة اكتمال الملكة اللغوية من اختيار الألفاظ المفردة للتعبير عن المعاني المقصودة.

قال ابن خلدون في ذلك:

«اعلم أن للغـات كلهـا ملكـات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنـظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة» (ص١٠٧١).

ونلاحظ أن ابن خلدون لا يجد الملكة في اختيار المفردات منفصلة عن معانيها، وإنما يجدها في عملية تركيب المفردات للتعبير عن المعاني، وهذا يحتاج إلى تكرار سماع المفردات اللغوية ومـواطن استعمالها، عن طريق التلقين والتعليم، والبيئة الاجتماعية التي تملك ملكة اللغة هي المؤهلة لذلك التلقين والتعليم، ويشترط في تلك البيئة أن تكون نقية صافية لكي يكون السماع المتجدد تعليماً صحيحاً، فإذا فسدت البيئة اللغوية عن طريق الاختلاط بالأعاجم، ودخول العجمة

إلى اللسان فسد التلقين، وفسدت به ملكة الإجادة اللغوية.

ويفسر هذا أن العربي القديم كان يملك ملكة لغوية سليمة عن طريق السماع من الجيل الذي يخالطه، فلم يكن محتاجاً إلى تعليم اللغة، لأنه يملك ناصيتها بطريقة تلقائية، وتصبح لغته راسخة وثابتة.

ولما اختلط العرب بالأعاجم، وأصبح العربي الوليد الناشىء يسمع أساليب جديدة في التعبير، ويجد المفردات اللغوية تستعمل بطريقة لا تعبر بدقة عن معانيها المقصودة بها فسدت الملكة الفطرية، وفسدت بفسادها اللغة العربية، وأصبح التلقين في المجتمعات التي فسدت فيها اللغة متضمناً اللحن، غير ملتزم باختيار المفردات الدقيقة، وغير ممكن من تركيب الجمل بطريقة معبّرة عن المعاني المرادة.

وأوضح ابن خلدون ذلك بقوله:

«فالمتكلم من العرب حين كانت ملكته العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم» (ص١٠٧٢).

ويعلل ابن خلدون سبب فصاحة لغة قريش أنها كانت بعيدة عن بلاد العجم من جميع جهاتها، بخلاف القبائل العربية التي كانت قريبة من بلاد الأعاجم فإنها بسبب قربها واختلاطها بلغاتهم ولهجاتهم ابتعدت عن الفصاحة، وكلما اختلطت اللغة بغيرها أصبح الاحتجاج بها أقل عند المختصين بصناعة اللغة، وذلك «لأن الناشىء من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أُخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضاً فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة، وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللسان العربي» (ص١٠٧٢).

الاختلاف بين ملكة اللسان والصناعة اللغوية:

ينفي ابن خلدون أن تكون ملكة اللسان هي الصناعة اللغوية، والسبب في ذلك أن صناعة العربية هي معرفة قوانين الملكة اللغوية ومقاييسها، ومعرفة القوانين ليست هي القدرة على حسن استخدامها بطريقة سليمة، فالعلم بالكيفية ليس هو نفس الكيفية، وهذا الاختلاف قد يجعل بعض علماء صناعة العربية لا يحسنون ملكة اللسان، ولا يجدون الأداء السليم، في الوقت الذي نجد

بعض من يملكون ملكة اللسان والأداء لا يعرفون جيداً قوانين اللغة ومقاييسها وهو الفرق بين مَنْ يحسن صناعة من الصنائع ويحكم عملها في الوقت الذي لا يعرف ولا يحيط بقوانين تلك الصناعة من الناحية العلمية.

وأشار ابن خلدون في معرض حديثه عن أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم إلى «أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية لا نفس كيفية، فليست الملكة نفسها، وإنما هي بمثابة مَنْ يعرف صناعة من الصنائع علماً ولا يحكمها عملاً» (ص١٠٨١).

«فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو العمل نفسه، وكذلك تجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته أو شكوى ظلامة أو قصد من قصوده أخطأ فيها الصواب وأكثر من اللحن، ولم يُجد تأليف الكلام لذلك، والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي، وكذا نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية» (ص١٠٨٢).

«فمن هنا يعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية وأنها مستغنية عنها بالجملة، وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيراً بحال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي» (ص١٠٨٣).

وهذه الظاهرة التي يشير إليها ابن خلدون تفرض على علماء الصناعة اللغوية أن يطوروا هذه الصناعة، وأن يدخلوا على قوانينها وكتبها من التطوير ما يجعل منها أداة لتمكين الملكة اللسانية، وتنميتها، عن طريق دراسة الشواهد اللغوية والإكثار من الاستشهاد بكلام العرب، لكي تكون القوانين اللغوية أداة لتمكين اللغة في اللسان، وليس لمجرد العلم بالقوانين النَحْويّة، التي قد يكون مجرد العلم بها غير مفيد في تكوين ملكة اللسان، لأن الملكة تحتاج إلى سماع لغة العرب من أصحاب الملكات اللغوية السليمة الذين يحسنون استعمال المفردات في مواطنها الصحيحة.

والتفريق بين معرفة القوانين اللغوية والملكة اللغوية أمر جدير بالاهتمام، ومن الضروري أن يكون الهدف من معرفة القوانين اللغوية والتمكن منها هو تمكين الملكة اللغوية، وتدعيمها وتقويتها، لأنها الغاية من دراسة النحو، ومعرفة القواعد منفصلة عن الغاية منها أمر غير مفيد بالنسبة للمتعلمين، وهذه هي مشكلة المناهج اللغوية الحديثة التي عجزت عن تكوين الملكة اللغوية لأنها انصرفت إلى تدريس القوانين النحوية التي قد تكون عسيرة الفهم غير واضحة الهدف بالنسبة للمتعلمين، وأدى هذا إلى فساد السليقة العربية وفساد اللغة عند المتكلمين بها.

والمتقدمون عندما انصرفوا إلى دراسة القوانين اللغوية أرادوا أن يتغلبوا بها على فساد اللغة وفساد الملكة، إلا أن انصرافهم إلى دراسة النحو قد أبعدهم عن تذوق اللغة عن طريق السماع الصحيح، فضلاً عمّا نلاحظه من أن القوانين اللغوية معقدة وغير يسيرة على الفهم بالنسبة للمتعلمين، وحدثت ـ نتيجة ذلك ـ فجوة ملموسة بين علم النحو والذوق البياني واللغوي».

ولا أظن أن تبسيط قواعد اللغة يسيء إلى اللغة، ومن المرجح أن التبسيط يساعد على الفهم والاستيعاب، وبخاصة بالنسبة للمتعلمين، الذين يحرصون على تذوق معاني المفردات اللغوية، لكي يتمكنوا من حسن استخدام تلك المفردات في المواطن التي تحتاج إلى بيان.

منهج ابن خلدون في حصول الملكة اللغوية:

وأوضح ابن خلدون وسيلة حصول ملكة اللسان العربي بقوله: «إن حصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم» (ص١٠٨٤).

والمنهج الذي اختاره ابن خلدون لحصول ملكة اللسان العربي يتمثل في كثرة الحفظ من كلام العرب، إلى أن يرتسم ذلك المنهج التركيبي في الأذهان، وعندئذ يتمكن الإنسان من التقليد والمحاكاة، وهذا المنهج لا يختلف عن المنهج الذي رسمه ابن خلدون لتكوين الملكة العلمية والملكة الصناعية، من حيث التكرار المؤدي إلى رسم صورة الشيء في الذهن وهذا الربط بين الأصل والصورة هو أداة تكوين الملكات في النفس، لأن عنصر الانتقال هو الأداة الأولى لتكوين الملكة، والتكرار يعمق الصورة في الذهن فيحدث التأثر، وتكون الصورة الأولى هي مادة التصور بالنسبة للجيل المتعلم، وهنا تبرز أهمية الصورة الأولى من حيث الجودة والإتقان، فإذا كانت الصورة الأولى متقنة كانت الصورة المنقولة متقنة أيضاً، لأن الملكة هي انتقال صورة الأصل إلى المتعلم وترتبط ملكة الفرع بملكة الأصل من حيث الأهمية، ولهذا يشترط أن يكون المعلم الأول ذات ملكة متفوقة، فإذا انتفت الملكة في المعلم انتفت الملكة في المتعلم ولو توفر عنصر التكرار، لأن التكرار يسمح بنقل صورة الأصل إلى الفرع، فإذا انتفت ملكة الإتقان والإجادة في الأصل انتفت الملكة أيضاً في الفرع.

وهذا يفسر لنا كثرة عدد المتعلمين وقلة عدد أصحاب الملكات المتفوقة، سواء في مجال اللغة أو في مجال الصناعة.

والأسلوب الأفضل لتكوين ملكة اللسان العربي هي كثرة الاطلاع على أقوال العرب، وحفظ

روائع أقوالهم التي تبرز فيها الملكة اللغوية، وهذا الأسلوب يساعد المتعلم على التذوق الصحيح والتمكن من الأساليب الصحيحة، كما توفر له الأسباب لاستخدام المفردات بطريقة معبرة عن المعاني المطلوبة.

ويمكننا القول إن الاهتمام بقوانين اللغة قد أدى بصورة تلقائية إلى الاكتفاء بهذا الجانب والانصراف عن دراسة الأساليب اللغوية التي تساعد بطريقة مباشرة على تكوين الملكة اللغوية وإننا نجد أن التركيز على القواعد قد يكون على حساب الاهتمام بالمعاني والمفردات اللغوية مع أن الأساس أن الغاية من القواعد هي المساعدة على فهم النص العربي، بطريقة صحيحة وأن تطوير الدراسات النحوية سوف يسهم على وجه التأكيد في تقوية الملكة اللغوية، وهذا التطوير يجب أن يركز بطريقة مباشرة على تذوق النصوص العربية الأصيلة من شعر ونثر، سواء في العصر الجاهلي أو العصر الإسلامي، وأن الدراسة التحليلية هي الأداة الصحيحة لتعميق الفهم وتكوين حاسة التذوق الأدبي.

ولا أظن أن تطوير أساليب التعليم اللغوي من القضايا التي يمكن أن يقع الخلاف فيها بين أصحاب الاختصاص، إذ من المؤكد أننا نشعر أن هناك قصوراً في مناهجنا اللغوية، ويؤكد هذا القصور ما نلاحظه من ضعف لدى أجيالنا في فهم النصوص العربية، وعجز عن تركيب جمل تعبر عن امتلاك ناصية الملكة العربية.

وابن خلدون أوضح بطريقة جلية أن طريقة حصول الملكة اللغوية هو التقليد والمحاكاة بعد انطباع الصورة في الذهن، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق الإلمام بكلام العرب، عن طريق الحفظ والفهم، وتذوق ذلك الأسلوب، واستيعاب دلالة المفردات اللغوية، وعندئذ يتمكن المتعلم من امتلاك ناصية اللغة، ومن ملك ناصية شيء أصبح قادراً على التحكم فيه، عمقاً في الفهم، وتطويراً لمناهجه، وبذلك تكون ملكة اللغة قد أدت غايتها في توسيع عطاء اللغة لكي تصبح لغة ملهمة، يجد العربي فيها أداة طيعة للتعبير عن أحاسيسه وتصوراته وأفكاره.

أثر العجمة في تحصيل العلوم:

أوضح ابن خلدون أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي، وخصص فصلاً مستقلاً لبيان السر في هذه الظاهرة، وقال في ذلك إن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية، وإن اللغات هي ترجمان عمّا في الضمائر من معاني، ويقوم الأفراد بنقل تلك المعاني عن طريق المشافهة.

ولا يستطيع الفرد أن يمتلك ناصية مباحث العلوم إلا أن يتمكن من امتلاك ناصية الوسائط

والحجب التي تنقل المعاني والأفكار بين الضمائر والأفراد، وتلك الوسائط والحجب هي اللغات، واللغة هي أداة انتقال المعارف والتصورات والأفكار بين الأجيال المختلفة، وبين أبناء الجيل الواحد، إذ لا يمكن للإنسان أن ينقل ما في ذهنه إلى الآخرين ما لم يكن قادراً على التعبير السليم، ومالكاً لناصية اللغة التي يريد اعتمادها كأداة للنقل وكوسيط يحسن نقل المعارف والأفكار.

وإذا عجز صاحب الفكرة عن نقل فكرته للآخرين، لضعف أداة النقل لديه، أو لعدم امتلاكه لناصية اللغة، أو لضعف الآخرين عن فهم تلك اللغة توقفت رحلة المعرفة، لضعف وسائط النقل، وعندئذ تموت الأفكار أو تجمد على الأقل.

ولا بد لكي يكون الوسيط مؤدياً مهمته بنجاح من أن يكون واضح الدلالة فيما يصدر عنه من كلمات، وما يشير إليه من إشارات، فإن كان مما يعتمد أسلوب المشافهة كانت الألفاظ والمفردات هي الوسائط لنقل الأفكار، وإن كان مما يعتمد أسلوب الكتابة كانت الرسوم الكتابية هي الأداة، ولذلك يجب أن تكون واضحة الدلالة على المفردات، لكي يسهل على المتكلم والسامع أن يسمع الخطاب، ويسهل على الكاتب والقارىء أن يستوعب ما تضمنته الرسوم من معاني وأفكار ودلالات.

وهكذا تكون أداة الفهم هي الدلالة اللغوية للكلمة، ووضوح الرسم الكتابي في حالة النقل والقراءة، وهما حاجبان من المعرفة، فإذا تمكن الإنسان من امتلاك ناصية اللغة وامتلاك ناصية الصناعة الخطية زال ذلك الخطاب، وتفتحت أمامه مغاليق الكلمات والعبارات والمفردات، وأصبح مالكاً ناصية المعرفة، واثقاً من دقة وسائل المعرفة لديه.

وهذا الأمر يسير بالنسبة للعربي الذي انصرف منذ طفولته إلى تعلم الصناعة اللغوية عن طريق السماع والاقتباس ومجالسة أصحاب الملكات في اللسان العربي، ولا يجد مثل هذا العربي صعوبة في معرفة الدلالات اللفظية في إطار النص العربي، ويستطيع بيسر وسهولة أن يقرأ كتب الأمهات العلمية دون أن يجد مشقة في الفهم، لأنه مالك لملكة اللسان العربي منذ طفولته، وكلما تعمق في العلم ازدادت معرفته وقويت ملكته، سواء في ميدان الصناعة اللغوية أو في ميدان الصناعة الخطية.

والعجمي الذي لا يملك منذ طفولته ناصية المعرفة باللسان العربي، يجد صعوبة في فهم الدلالات اللغوية، وفي استيعاب ما يفيده النص العربي من معاني وما يوحي به من تصورات، ومهما بلغت درجة استيعابه فإنه يظل قاصراً عن بلوغ الدرجة التي يمكن أن يصل إليها العربي الذي انصرف إلى تكوين ملكته اللغوية منذ طفولته الأولى، وليس المراد بذلك الجنس العربي وإنما المراد النشأة والتربية، فالعجمي الذي عاش منذ طفولته في بيئة عربية وخالط أصحاب الملكات

اللسـانية، واستمـع إلى كلام العـرب يملك ما يملك العربي من إمكانات وقدرات، لأن ملكته اللسانية انصرفت منذ نشأتها إلى اللسان العربي، ولم تزاحمها في ذلك، ملكة لسانية أعجمية، وينطبق هذا القانون على أبناء العرب الذين يعيشون في بيئة أعجمية، ويتعلمون لغة الأعاجم، فإن هؤلاء لا يستطيعون امتلاك ناصية الملكة اللسانية العربية، لوجود ملكة لسانية أعجمية سبقت إليهم، وحجبت عنهم ملكة اللسان العربي، وينطبق على هؤلاء ما ينطبق على الأعاجم من قصور وعجز عن فهم الدلالات اللغوية الدقيقة.

وقال ابن خلدون موضحاً ذلك:

«فإذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة صار مقصراً في اللغة العربية لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بجمل فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى، وهو ظاهر، وإذا كان مقصراً في اللغة العربية ودلالتها اللفظية والخطية اعتاص عليه فهم المعاني منها كما مر إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللغة العربية، كأنها السابقة لهم ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية، وكذا أيضاً شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي» (ص١٠٥٣).

ويؤكد ابن خلدون قصور علماء العجم عن علماء العرب في فهم النصوص العربية، ويورد أمثلة حية لقصور علماء العجم عن علماء العرب لعدم اكتمال الملكة عندهم، والعربي لكمال ملكتـه يستغني عن كثير ممـا يحتاج إليه علماء الأعاجم لكمال ملكته اللسانية، ويقول إن هذه الـظاهرة لا تتعارض مع ما أورده في موطن آخر من مقدمته بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، ويفصل بين عجم النسب وعجم اللغة، فعجم النسب أصحاب حضارة، وتفوقوا في ميادين العلم، إلا أن ذلك لا ينفي أن العجمة تمنعهم في معظم الأحيان عن فهم النصوص العربية، لقصور ملكة اللسان العربي عندهم، إلا أن هذا القانون لا ينطبق على العجم الذين تغلبوا على عجمة اللغة عن طريق اختيارهم منذ طفولتهم لتعلم اللسان العربي، وامتلكوا بفضل ذلك ملكة اللسان العربي كبقية العرب.

المبحث الثاني

أثر العجمة في اللسان العربي

ذهب ابن خلدون إلى أن ملكة البلاغة لا تحصل في الغالب للمستعربين من العجم، وذلك لأن ملكة اللسان العربي التي يسميها أهل البيان الذوق تحتاج إلى تمكن اللغة في النفس، حتى تستقر المعاني في الذهن بطريقة تلقائية وفطرية من غير تكلف، وكأنها جزء من الطبع والجبلة، ولا يتم ذلك إلا عن طريق مخالطة كلام العرب، وتتبع أساليبهم، وحفظ أقوالهم من شعر ونثر، وملاحظة كيفية تركيب الجمل واستخدام المفردات.

وهذا الذوق لا تولده معرفة القوانين اللغوية والبيانية، فالمعرفة بالقوانين ليست هي الشعور التلقائي الذي يحسه صاحب الملكة اللسانية عندما يقرأ كلاماً، يشعر بجمال عبارته وسلامة تركيبه، ويطرب لما يتضمنه من معان جميلة، وصور معبّرة.

وأحياناً يرفض الذوق الأدبي كلاماً ولا يستسيغ تركيبه، ويعود سبب ذلك إلى ما يملكه الإنسان من ملكة لسانية نمت من خلال تتبع أساليب العرب، وحسن فهم تلك التراكيب اللغوية.

والملكة اللسانية هي ذلك الذوق الدقيق والصادق الذي يشعر به الإنسان، ويمكننا القول إن الملكة اللسانية هي التي تولد الذوق البياني، وتلك الملكة تمكن العربي من التعبير السليم وحسن الفهم، والعربي قبل أن تدخل العجمة إلى لسانه كان يعتمد على ملكته اللسانية، التي نمت من خلال بيئة عربية نقية صافية، والبيئة العربية هي أداة تكوين الملكة وليس مجرد الانتماء إلى العرب، ويؤكد هذا أن العربي الذي عاش في فترة اختلاط العربية بالعجمة فقد الكثير من ذوقه الأدبي واللغوي، ولم يعد ذلك الذوق صادقاً ودقيقاً لأن البيئة التي تسهم في تكوين الملكة لم تعد بيئة نقية وصافية، فضعفت الملكات اللغوية عند العرب، بسبب اختلاطهم بغيرهم، وكلما ازداد حجم الاختلاط ضعف الذوق اللغوي واضمحلت الملكة اللسانية، وأصبحت عديمة القدرة على تمييز الخطأ من الصواب في الأساليب اللغوية.

ويرد ابن خلدون على مَنْ يقول بأن العرب تنطق بالطبع، ويؤكد بطلان هذا القول، فالعرب

لا تنطق بالطبع، ولو كان الأمر مرتبطاً بالطبع لظلت اللغة قوية عند العرب، لأن الطبع لا يخضع للتغيير، ولا يؤثر فيه الاختلاط بالأعاجم، ويعلل سبب ذلك بالملكة اللسانية المتمكنة من النفس.

وقال في توضيح ذلك:

«يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادىء الرأي أنها جبلة وطبع» (ص١٠٨٥).

وهذا كلام دقيق وسليم، ولا نجد صعوبة في فهمه والاقتناع به، فالتفريق بين الجبلة وهي أمر فطري وتلقائي وبين الملكات الناشئة عن البيئة الخارجية أمر ضروري، فالملكة لا يمكن أن تكون فطرية وتلقائية، وإنما هي نتاج مجتمع يسهم في تكوين مهارات وقدرات وتصورات تناسب طبيعة ذلك المجتمع، من الناحية اللغوية ومن الناحية الأخلاقية، فالقيم هي نتاج تصورات اجتماعية، ولهذا تختلف قيمتها وأثرها في النفس بحسب النظرة الاجتماعية، ومن اليسير علينا أن نلاحظ ذلك من خلال تتبع المفاهيم الاجتماعية في المجتمعات المتباينة، وسوف نجد أثر البيئة الاجتماعية واضحاً في تحديد مكانة القيم في المجتمع.

ولا يمكننا تصور أن الفرد يخلق بملكات فطرية لغوية، فاللغة هي نتاج بيئة، ولهذا نلاحظ أن الفرد العربي الذي يعيش في بيئة غير عربية ينطبق عليه ما ينطبق على الأعجمي من جهل باللغة العربية وقصور في مجال الملكات اللسانية.

ولا خيار لنا إلا أن نقبل منطق ابن خلدون في هذه الجزئية، وهو منطق يرتضيه العقل ولا يجد صعوبة في فهمه واستيعابه، لأنه ينطلق من ظاهرة اجتماعية ملموسة.

ويضيف ابن خلدون إلى هذه الظاهرة التي قررها تفسيراً لمفهوم الملكة وكيفية نشوء الملكات في النفس بقوله:

«وهذه الملكة كما تقدم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها، وقد مر ذلك، وإذا تقرر ذلك فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى جود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض

عنه ومجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم» (ص١٠٨٦).

قصور الأعاجم عن امتلاك الذوق اللغوي:

أكد ابن خلدون في مواطن عديدة من مقدمته عند حديثه عن اللغة والأدب والملكة اللغوية والذوق الأدبي «إن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئين عليه والمضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله كالفرس والروم والترك بالمشرق وكالبربر بالمغرب فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملكة التي قررنا أمرها لأن قصاراهم بعد طائفة من العمر وسبق ملكة أُخرى إلى اللسان وهي لغاتهم أن يعتنوا بما يتداوله أهل المصر بينهم في المحاورة من مفرد ومركب، لما يضطرون إليه من ذلك، وهذه الملكة قد ذهبت لأهل الأمصار وبعدوا عنها كما تقدم، وإنما لهم في ذلك ملكة أخرى وليست هي ملكة اللسان المطلوبة، ومن عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب، فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنما حصل أحكامها كما عرفت، وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرر لكلام العرب» (ص١٠٨٧).

ومن الطبيعي أن ينطبق هذا الكلام على الأعاجم الذين نشأوا في بيئة عجمية، لا تحسن العربية، ولا يتاح لمن عاش فيها أن يسمع كلام العرب، أما الأعاجم الذين نشأوا في بيئة عربية فإن هؤلاء ينطبق عليهم ما ينطبق على العرب، وهؤلاء عجم في النسب، ولكنهم عرب في التربية والنشأة، ووصف ابن خلدون حالهم بقوله:

«فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعجام في اللغة والكلام، لأنهم أدركوا الملة في عنفوانها واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة منها ولا من أهل الأمصار، ثم عكفوا على الممارسة والمدارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته» (ص١٠٨٨).

والعجمة التي قصدها ابن خلدون ليست العجمة النسبية، فتلك العجمة لا تمنع من امتلاك ناصية اللغة إذا أُتيح للفرد أن يعيش في بيئة عربية تمكنه من تذوق الكلام العربي ومعرفة أساليبه، وإنما هي العجمة الفعلية التي تجعل الفرد يعيش في بيئة غير عربية لا تسمح له بأن يتذوق الصيغة العربية والتركيب العربي، والبيان العربي، وهي عجمة لا يختص بها الأعاجم نسباً وإنما تشمل كل من اختاروا العجمة عن إرادة أو فرضت عليهم العجمة لأي سبب من الأسباب، ومثل هؤلاء لا يمكن لهم أن يحسنوا العربية ولا أن يتذوقوا البيان العربي كما لا يمكن لهم أن يمتلكوا ملكة اللسان العربي.

قصور الملكة اللسانية عند أهل الأمصار:

ذهب ابن خلدون إلى أن الملكة اللسانية قاصرة عند أهل الأمصار، لأن العجمة متمكنة من

أهل الحضر، بسبب ابتعادهم عن لسان مضر، وكلما ابتعد الإنسان عن الحضر واقترب من البداوة كان لسانه أقرب إلى الاستقامة، ولم يتحدث ابن خلدون عن البداوة، وإنما تحدث عن الأمصار، والأمصار هي موطن الحضارة، وسكانها حضر، بخلاف البداوة فهم أهل توحش، والتوحش في لغة ابن خلدون هو الانعزال والابتعاد عن مناطق الحضارة، ولهذا تحدث ابن خلدون عن خلق الانعزال وآثار الانعزال.

وفي هذا الموطن الذي خصصه للحديث عن الظاهرة اللغوية، ربط بين الحضر والعجمة، واعتبر أن لغة أهل الأمصار أعرق في العجمة، لأن المصر يسهم في تكوين ملكة لسانية خاصة، تختلف في معظم الأحيان عن لغة مضر، وتبتعد قليلاً أو كثيراً في مفرداتها وتركيبها وكيفية استعمال مصطلحاتها عن الملكة العربية الأصلية، وسكان الحضر تسبق إليهم ملكة اللسان المنتشرة في الحضر، ويتلقونها من البيئة التي يعيشون فيها، فيصعب عليهم بعد ذلك أن يتلقوا الملكة اللسانية الصحيحة، لوجود ملكة سابقة ومغايرة.

ومن الواضح أن الحضر مؤشر على انتشار العجمة لكثرة اختلاط سكانه بغيرهم من الأمم، فالاختلاط هو سبب العجمة وليس السكنى في الأمصار، فإذا كان أهل الحضر أبعد عن الاختلاط كانوا أبعد عن العجمة، فالعجمة ظاهرة يولدها الاختلاط باللغات الأخرى، مما يمهد الطريق لوجود ملكة لسانية مغايرة للملكة العربية الأصيلة.

وهذه الظاهرة اللغوية هي إحدى الظواهر التي سجلها ابن خلدون، وهي منسجمة مع قوانينه الفكرية في تفسيره للظواهر الاجتماعية، ومنطلق التأثير في الملكات اللسانية هو الاختلاط، فإذا كثر الاختلاط برزت آثاره في مجال اللسان واللغة، لأن عوامل الاختلاط وأدواته التعبيرية هي التخاطب والفهم، ولا بد في هذه الحالة من بروز آثار على طرفي العلاقة، المتكلم والسامع، وكل منهما يتأثر بصاحبه، ويأخذ عنه بعض ما يملكه من مفردات وما يستعمله من أساليب، وكلما ازداد الاختلاط ازدادت العجمة، والعجمة هي الابتعاد عن لسان مضر.

وليس المراد بالاختلاط مجرد الاختلاط البدني، وإنما المراد به السماع والتخاطب وتبادل الكلمات، ومن الطبيعي أن تكون الإذاعات اليوم هي أداة الاختلاط، تسهم في تصحيح المسار أو تسهم في تعميق الانحراف، لأن الكلمة المسموعة أو المقروءة هي أداة ذلك التأثير.

وكما أن اختلاط أهل الملكة اللسانية بغيرهم من أهل الحضر يسهم في تلويث لغتهم بالعجمة، فإن اختلاط أهل الحضر بأهل الملكات اللسانية يساعدهم على تصحيح لغتهم والتقليل من الأخطاء الدخيلة، إلا أن ذلك لا يؤدي إلى تكوين ملكة لسانية إلا بعد جهد كبير، تسهم في تغذيته وسائل التعليم ومعرفة قوانين اللغة.

وحديث ابن خلدون عن الملكة اللسانية يؤكد أن تلك الملكة ليست ذات طبيعة فطرية وليست مجرد سليقة ذاتية، ولو كانت كذلك لما أسهم الاختلاط في إضعافها، ولما طاردتها العجمة أينما حلت، في المدن والأمصار، وليس من الغريب بناء على هذه الظاهرة أن تكون ملكة اللسان العربي قوية سليمة في المناطق الوسطية في بلاد العرب، والمناطق النائية التي لا يدخلها غريب، ولا يسكنها وافد من الأعاجم.

وفي الوقت نفسه فإن البلاد التي تكون عرضة للاختلاط، لقربها من بلاد العجم، كالمناطق الحدودية، أو البلاد التي تسكنها قوميات متعددة، وتنتشر فيها لغات متباينة، تكون ملكة اللسان فيها ضعيفة، ولا يستطيع بيسر وسهولة أصحاب هذه البلاد أن تكون لهم قدرة على امتلاك ناصية الملكة اللسانية، أو على الأقل يكون عندهم قصور في ذلك.

وقضية الملكة هي قضية استعمال وتداول وتعامل مع اللغة، وكلما كثر الاستعمال وصحت أساليبه، واستقامت تراكيبه، تمكنت الملكة اللسانية في النفس، ونمت وأعطت عطاءها الجميل في ميدان اللغة والأدب.

ولو تتبعنا تاريخ اللغة العربية في البلاد التي انتشرت فيها لوجدنا أن هذه اللغة قد ازدهرت حيث ازدهر اللسان العربي، وتراجعت حيث انتشرت العجمة، وهذه ظاهرة عامة، لا يلغيها ما يمكن أن نلاحظه من بروز شخصيات في عالم اللغة، تفوقوا في ميدان اللغة، بالرغم من وجودهم في مجتمع خالطته عجمة ثقيلة، وأثقلت كاهل لغته العربية.

وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام أشار إليها ابن خلدون وهي أن تحصيل الملكة اللسانية عن طريق التعليم أيسر عند أهل اللغة العربية، لأن عجمة هؤلاء طارئة، والعجمة الطارئة يمكن التغلب عليها، بخلاف العجمة الأصلية فإن من الصعب التغلب عليها، لأن الملكة اللغوية تحتاج إلى أساس متين، والعجمة الأصلية تمنع من امتلاك الملكة العربية.

ولا يجعل ابن خلدون أهل الأمصار في منزلة واحدة مع الأعاجم من حيث صعوبة امتلاكهم اللسان العربي، ولا يمكن أن يقول بذلك، لأن الأعاجم لا يحصل لهم ذلك الذوق البياني لقصور استعدادهم عن امتلاك ذلك، بخلاف أهل الأمصار فإنهم قاصرون أيضاً في تحصيل الملكة اللسانية إلا أن ذلك القصور يمكن في بعض الأحيان تلافيه والتغلب عليه، عن طريق التعليم والتلقين ومخالطة أهل اللسان.

ويعتبر ابن خلدون أن ملكة اللسان الحضري منافية لملكة اللسان العربي، والملكة المنافية تمنع الملكة المطلوبة، وأظن أن هذا القول يحمل بعض المبالغة، فالملكة الحضرية ليست منافية

كل المنافاة لملكة اللسان العربي، لأنها ليست ملكة مغايرة، ولا يمكن اعتبارها ملكة مستقلة كالملكة اللسانية الأعجمية، ولو كان الأمر كذلك لحق لنا القول بانتفاء الملكة اللسانية العربية مع وجود الملكة اللسانية الحضرية، فالملكة الحضرية ليست ملكة وإنما هي لغة عربية انحرفت عن خطها السليم بتأثير العجمة، ولا يمكن إطلاق صفة الملكة عليها.

وفي حالتي انعدام شروط تكوين الملكة اللسانية، بسبب العجمة أو حياة الأمصار، فإن السبب الرئيسي هو عدم توافر الأسباب لسماع كلام العرب وممارسته وتكراره على السمع، وملاحظة أسرار تركيبه وجمال أسلوبه، فالعجمة مانعة من ذلك، لأن الأعاجم غالباً يختلطون بأهل الأمصار ممن اختلطت لغتهم، وفقدوا بسبب ذلك ملكة اللسان العربي، وهؤلاء ليسوا مؤهلين لمساعدة الأعاجم على تكوين ملكة لسانية سليمة وتامة، وبالإضافة إلى هذا فإن العجمي يملك ملكة لسانية أخرى منافية لملكة اللسان العربي، وقلما يتمكن الإنسان من امتلاك ملكات لسانية متنافرة ومتباعدة، لأن انصرافه إلى إحدى اللغتين يضعف قدرته على استيعاب الملكة اللسانية الأخرى.

والعجمة كما ذكرنا ذلك من قبل هي عجمة المجتمع وعجمة البيئة وعجمة التعبير، وليست عجمة النسب أو عجمة البلد، فقد نجد من أبناء الأعاجم مَنْ أتقنوا لغة العرب، وأحسنوا أداءها، وملكوا ناصية التعبير السليم فيها، وفي المقابل فإن عجمة اللسان قد نجدها لدى أبناء العرب وفي مجتمعات عربية لا يرقى الشك إلى أصالة انتمائهم العربي، إلا أن حياة الأمصار وما يرافقها من اختلاط، يجعل من البيئة الاجتماعية بيئة عجمة في اللسان العربي.

العامية من مظاهر العجمة:

ومن مظاهر العجمة في بلاد العرب اليوم انتشار العامية المحلية، وهي وليدة عجز عن استعمال العربية الأصيلة، والعامية لا تنشأ في معظم الأحوال إلا في بيئة جاهلة لا تحسن التعبير، ولا تجيد النطق، ولا تملك الرصيد اللغوي الذي يمكنها من التركيب الصحيح فتحول الكلمة من معنى إلى آخر، وتبدل في كيفية الأداء اللغوي، وتدخل تعديلاً على المفردات، إلى أن يصبح ذلك الأداء الخاطىء هو الكيفية الميسرة والمقبولة والمفهومة، وعندئذ تصبح العامية لغة بديلة عن اللغة الصحيحة.

والعامية أكثر خطراً على اللغة من الكلمات الأعجمية، لأن العامية هي لغة التخاطب في المجتمع، ومن اليسير التحكم في مسارها، وإخضاعها للبيئة، مما يجعل أمر التخلص منها صعباً وعسيراً، وأخطر من انتشار العامية أن تصبح العامية لغة الكتابة الأدبية والقصصية، ومن الضروري أن تقاوم العامية في ميدان النطق والكتابة، لما تولده هذه الظاهرة الخطيرة من آثار ضارة.

وليس من العسير علينا أن ندرك أن أنصار العامية يهدفون من خلال تشجيع العامية في ميدان الكتابة إلى إضعاف لغة القرآن، وفصل القرآن عن المجتمع، لأن انتشار العامية سيجعل لغة القرآن لغة خاصة لا يفهمها إلا أصحاب الاختصاص، مما يحقق هدفاً لأولئك الناس في تفكيك علاقة العربي بكتابه الخالد، الذي يعود إليه الفضل الأكبر في حماية اللسان العربي.

ولا أشك في أن جميع هذه المحاولات سوف تبوء بالفشل، لأن لغة القرآن ستظل لغة العرب، وسوف يبقى القرآن الحصن الأمين والمتين الذي يحمي اللسان العربي، لكي يظل عربي الأداء، تحكمه قوانين لغوية تمنع عنه أخطار الانزلاق، وتحميه من كل عابث يريد به سوءاً.

المبحث الثالث

ظواهر مؤثرة في الملكة اللسانية

لاحظ ابن خلدون عدم إمكان تزاحم الملكات اللسانية، فالملكة السابقة تقصر بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة، وبناء عليه قال «لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا في الأقل» (ص١٠٩٦).

«وكما أن الملكات الصناعية لا يمكن تعددها، وتغلب الملكة السابقة، وتقف دون إمكان وجود ملكة أُخرى منافية للأولى، فكذلك الأمر بالنسبة للملكات اللغوية واللسانية، فهي تشبه الملكات الصناعية، إلا أنها في اللسان».

وعلل ابن خلدون رأيه بقوله:

«والسبب في ذلك أنه كما بيناه ملكة في اللسان، فإذا سبقت إلى محله ملكة أُخرى قصرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة، لأن قبول الملكات وحصولها للطبائع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر، وإذا تقدمتها ملكة أُخرى كانت منازعة لها في المدة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة وتعذر التمام في الملكة» (ص١٠٩٦).

وأشار إلى ما ذكره في الفصل الثاني والعشرين من الباب الخامس من «أن مَنْ حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة أُخرى» (ص٧٢١)، والسبب في ذلك أن الملكات صفات للنفس، والصفات لا تزدحم، ومن كان على الفطرة كان أسهل عليه أن يقبل ملكة ما من ذلك الذي تلونت نفسه بملكة سابقة خرجت بها من الفطرة الأصلية، وذلك لأن الاستعداد في حالة وجود ملكة سابقة يضعف وتصبح النفس أقل استعداداً لقبول الملكات الجديدة.

وقارن ابن خلدون بين الملكة الصناعية والملكة العلمية، واعتبر أن هذا القانون الذي استمده من الظواهر الاجتماعية يحكم الحالات المتشابهة، والملكات متشابهة في تكوينها، فيجري عليها قانون واحد، يوحد بينها في النتائج.

ولا أدري إلى أي مدى يمكننا التسليم بسلامة هذا القانون، وبدقة القياس، ذلك أن الملكات

لا تتزاحم، وهذه ظاهرة جديرة بالاهتمام، لأن انصراف الذهن إلى أمر ما يضعف استعداده لأمر مغاير له، ولكننا لا يمكن أن نعتبر هذا القانون حجة في رفض الاعتراف بتعدد الملكات، ما لم نضع ضوابط أكثر دقة من الضوابط التي ذكرها ابن خلدون، وأهم تلك الضوابط التفريق بين الملكات المتكاملة، والملكات المتنافرة، فالملكات المتنافرة لا تتعدد لانصراف الذهن إلى استعداد محدد، إلا أن ذلك لا يضعف الملكات فيما تكامل منها، وارتبط بعضه ببعض، وقد نلاحظ أن بعض الملكات يدعم بعضه البعض الآخر، في تكامل الاستعداد واتساع آفاقه، وتوفير أسباب التميز والتفوق فيه.

وأحياناً قد نجد أن الملكة قد تتعدد في مجالات مختلفة، تعبر عن استعداد لدى صاحبها فطري وتلقائي، وتفرض نفسها من خلال جودة الأداء، فالاستعداد الفني لا يتنافر ولا يتناقض مع الاستعداد لإجادة الشعر، وقد تسهم الملكة الفنية كالموسيقى والرسم في صقل ملكة الأدب والشعر، وتجعلها أكثر صدقاً في التعبير ودقة في اختيار المفردات اللغوية.

والظاهرة التي أشار إليها ابن خلدون من عدم إمكان الإجادة في فني المنثور والمنظوم معاً إلا للأقل، قد تكون غير دقيقة، ومن الصعب التسليم بها، لأن المنظوم ليس بعيداً عن المنثور، وبينهما ترابط وتكامل، فالإجادة في المنظوم تمكن صاحبه من حسن الأداء وجودة التعبير في المنثور، والجامع بينهما هو وحدة الملكة وتكاملها، وهي ملكة لسانية، ولا تنافر بين النثر والنظم لكي يستحيل التعدد.

ولا خلاف فيما أورده ابن خلدون من عدم إمكان حصول الملكات اللسانية المتناقضة، وعدم حصول الملكة اللسانية بالنسبة لمن تقدمت له عجمة في اللسان العربي، ذلك أن العجمة مانعة من امتلاك ناصية اللغة العربية، لأن أداة الملكة اللسانية هي اللسان أولاً، والسماع ثانياً والمخالطة ثالثاً، وتترتب على هذه العوامل نتائج في تكوين الاستعداد الفطري لدى الإنسان.

والملكة اللسانية من أشد الملكات دقة، وأكثرها ثباتاً، ولا تعتمد على مجرد التعليم وإنما تحتاج أيضاً إلى صقل الاستعداد، لكي تكون الملكة متمكنة في النفس، عميقة الجذور، تلقائية غير متكلفة.

وكلمة «المنافاة» التي ذكرها ابن خلدون في عدم إمكان تعدد الملكات دقيقة، فالمنافاة تمنع التعدد على وجه التأكيد، إلا أن من الصعب التأكد من وقوع المنافاة بين المنثور والمنظوم أو بين بعض الصناعات التي يكمل بعضها البعض الآخر، ويساعد بعضها على التفوق والتميز في ميدان آخر.

واستعمـال القياس ضروري في مثل هذه المواقف، إلا أن المقارنة بين هذه الظاهرة وبين الأعجمي الذي سبقت له اللغة الفارسية من حيث عدم إمكانه الاستيلاء على ملكة اللسان العربي ليست دقيقة، وكما ذكرنا أن إثبات المنافاة هي معيار الحكم، فالمنافاة بين الملكتين اللغويتين العربية والفارسية أمر لا خلاف فيه، وهناك منافاة بين الملكات اللغوية في إطار اللغات المتعددة، ولو كانت تلك اللغات من أصول واحدة، إلا أن المنافاة ليست مؤكدة وثابتة في مجال الملكات اللسانية في إطار اللغة الواحدة.

صناعة النظم والنثر في الألفاظ:

أكد ابن خلدون أن الأصل في صناعة الكلام نظماً ونثراً يكون في الألفاظ لا في المعاني، وأن المعاني هي تبع للألفاظ التي تمثل الأصل، ولهذا فإن أداة الملكة اللسانية ووسيلتها هي حفظ أقوال العرب، والإكثار من استعمال ذلك، إلى أن تستقر الملكة في النفس.

وسبب ارتباط الملكة اللسانية بالألفاظ أن المعاني لا تدرك لأنها في الضمائر، والملكة اللسانية تساعد المتكلم على انتقاء ألفاظه واختيار مفرداته اللغوية، للتعبير عمّا في ضميره من معاني، فإن كان المعنى دقيقاً وعميقاً ومقيداً أسهمت ملكة اللسان في التعبير عنه وإبرازه كما أراده صاحبه، والملكة اللسانية لا تضيف شيئاً إلى المعنى، وإنما تساعد على تقديمه بطريقة واضحة وسليمة، ولا يشترط في جودة المعاني أن يكون صاحبها صاحب ملكة لسانية أو يكون عربي اللغة، فالمعنى أعم وأشمل، ويشترك الناس في امتلاكه بقدر القدرة الفكرية، فقد يكون صاحب الملكة اللسانية ضعيف المعنى، عاجزاً عن طرح الرأي السديد، وقد يكون مالك الرأي السديد والفكر المنير عاجزاً عن التعبير، لا يحسن إبداء ذلك الرأي، ولا تستقيم له العبارة عند تركيب المفردات، بحيث تبرز العبارة ركيكة الأسلوب، مبهمة الغاية، غامضة لا تجلي المعنى المراد ولا تكشف عن مراد صاحب المعنى.

وعبّر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله:

«والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر، وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلف صناعة في تأليفها، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه وهو بمثابة القوالب للمعاني، فكمـا أن الأواني التي يغتـرف بهـا المـاء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في

تأليفه، باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها، وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان، إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن، بمثابة المقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه» (ص١١١١).

وهذا التشبيه الذي أورده ابن خلدون واضح الدلالة في التعبير عن المعنى الذي أراده في التفريق بين الألفاظ والمعاني، وحاجة المعاني إلى قوالب لفظية تحسن نقلها وتقديمها، كأواني الذهب والفضة التي تحسن نقل الماء، ولا تغير من طبيعة ذلك الماء وطعمه.

والألفاظ هي أدوات القدرة على التعبير، وليست هي أدوات التفكير، فالتفكير له أدواته ووسائله وعـوامله، وهي ليست الألفاظ والقوالب، وإنما هي الاستعداد الذاتي والتجربة والثقافة والعمق والبيئة، وهي عوامل تساعد الإنسان على اكتمال التصور الفكري وتوليد الرؤية السديدة، ثم يأتي دور اللغة في نقل الفكرة وفي توضيحها للآخرين، ولا يمكن للألفاظ أن تكون أكثر وضوحاً وتعبيراً عمّا في الذهن، ولهذا يشترط لدقة النقل والتعبير أن يكون المعنى واضحاً لدى صاحبه، فإذا كانت الأفكار متداخلة وغامضة ومبهمة فإن ملكة اللسان لا تحسن تجلية الأمور، لطبيعة الإبهام والتداخل والغموض فيها.

ولعل ابن خلدون أراد أن يشير إلى هذا المعنى عندما فرّق بين المعنى والألفاظ وحدد دور كل منهما في البيان، فالألفاظ ليست سوى قوالب ناقلة للمعاني والأفكار، وأهمية الملكة اللسانية هي امتلاك ناصية القدرة على البيان، لتعطي تلك الفكرة أبعادها كما أرادها صاحبها، دون أن تضيف إليها سوى ما يتركه حسن البيان من أثر نفسي قد يسهم في الإقناع والتأثير.

ارتباط ملكة اللسان بالحفظ:

ربط ابن خلدون ملكة اللسان بكثرة الحفظ، وجودة المحفوظ، لأن الملكة تعتمد على تنمية الذوق البياني لدى الإنسان، عن طريق التكرار وكثرة الاستعمال، إلى أن تنتقل العبارات من جيل المعلمين إلى جيل المتعلمين، فالحفظ والتكرار يساعدان على الاقتباس ويعلمان المتعلم حسن الاستخدام، للمفردات والتراكيب، لكي تكون قريبة الشبه بأقوال أصحاب الملكات اللسانية.

ويبرز هنا دور المعلم وأهمية اختيار النماذج الراقية من كلام العرب، من شعر ونثر لكي يكون التقليد مؤدياً أغـراضـه في حسن الاستخدام، ومحاكاة الأساليب الراقية، وكلما ارتقت نصوص الاختيار، ارتقت معها القدرة على تكوين ملكة اللسان، إلى أن تكون ملكة المتعلم في مستوى ملكة المعلم، في حسن استخدامه للألفاظ وتذوقه للمعاني.

وأشار ابن خلدون إلى أهمية الحفظ بقوله:

«لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. . .» (ص١١١٢).

«وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدها، فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها. .» (ص١١١٢).

وهذا يؤكد لنا أن العوامل التي تسهم في تكوين ملكة اللسان وتغذيتها وتقويتها اثنان:

أولاً: كثرة الحفظ: والحفظ أداة المحاكاة، ويساعد على الاقتباس من الكلام العربي الأصيل، وكثرة الحفظ توفر أسباب الاقتباس وتساعد عليه، لأن ذاكرة الإنسان تتأثر عادة بما تسمع، واللغة هي قضية تقليد ومحاكاة أكثر من عملية إبداع، وبخاصة ما يتعلق بالألفاظ، والتراكيب، وهذا لا يلغي دور الإبداع في توليد صيغ جديدة ليست مألوفة أو متداولة، والتوليد شديد الأهمية في إثراء اللغة، إلا أنه يشترط فيه أن يكون منسجماً مع الأُصول العربية، لا يتعارض مع قواعدها وقوانينها.

وقد تدفعنا ظاهرة الحفظ إلى تساؤل يتعلق بأثر الحفظ في تشجيع التقليد والمحاكاة ومنع التوليد والتجديد، لأن الحفظ يجعل الذهن منصرفاً إلى زاوية خاصة، هي المحاكاة والتقليد، ويكون الفرع منبثقاً عن الأصل، ومكرراً له، مما يجعل كلام العرب هو الصيغة الوحيدة للإجادة اللغوية والأسلوبية، وتبرز ظاهرة الحفظ في مجالات فكرية أُخرى حيث ينصرف الاهتمام إلى التقليد، ولا تتاح للذهن فرصة الانطلاق عن المسار الذي حددته الصيغ المألوفة التي تعتبر في مثل هذه الحالة كالقوالب المحكمة التي تحدد مهمة الأجيال اللاحقة في احترام مقاييسها، والالتزام بمعاييرها.

والإبداع في جميع الأحوال لا يمكن أن يكون إبداع خلق لصيغ ليست مألوفة، فمثل هذا الإبداع قد يكون في مجال الفكر ولا يكون في مجال اللغة، لأن اللغة هي أداء تعبيري خاضع للمقاييس وقوانين وكيفيات محددة، والإبداع اللغوي هو الإبداع المنطلق من تلك المقاييس والقوانين، وليس ذلك الإبداع المتحرر منها، وإلا كان الإبداع هنا منبوذاً، لا يجد موقعه في مستودعات اللغة، وتضيق به المجالس إلى أن تقصيه وتخرجه وتعزله، وعندئذ تفنيه الأيام.

ويبرز دور الحفظ في تعميق ملامح الإبداع عندما تتوافر أسبابه، عن طريق اعتبار المقاييس والقوانين اللسانية منطلقات أُصولية لكل عمل إبداعي، وليس من الصواب أن نرفض الإبداع أو أن نحجر عليه، أو أن نضيق الخناق على رواده، فاللغة ليست مجرد قوالب لفظية، ينقلها جيل الآباء إلى الأبناء بنصوصها وألفاظها ولهجاتها، ولو كان الأمر لتوقفت الحياة، أو توقفت أسباب

النماء والتقدم، وإنما هي صيغ حية تعبيرية، شديدة الصلة بحياة الناس، معبرة أصدق تعبير عن حاجاتهم وعواطفهم، منسجمة كل الانسجام مع تصوراتهم الزمنية لمعاني الكلمات في إطار الزمن، من خلال معطيات متجددة، يفرزها العمران الحاصل ومظاهر الحضارة.

ثانياً: جودة المحفوظ: وهذا العامل متمم للعامل الأول، ومحدد له ومفسر، فالحفظ ليس الشرط الوحيد لامتلاك ناصية اللغة، ولتكوين ملكة اللسان، فالمفيد ليس الحفظ، وإنما جودة المحفوظ، فالمحفوظ الجيد يشيد ملكة اللسان وينميها ويغذيها بأسباب الحياة إلى أن تكون ملكة متمكنة في النفس، ومتحكمة في اللسان، ينهل منها صاحبها ما يرويه من مفردات وتراكيب جميلة وسديدة.

وعلى قدر جودة المحفوظ تكون الملكة أجود وأفضل، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: «فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها» وقوله: «وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ» (ص١١١٢).

وسبب اشتراط الجودة في المحفوظ أن الجودة هي سبب تكوين الملكة وليس مجرد الحفظ، فالمحفوظ إذا لم يكن جيداً فلا يفيد، لأن محاكاته لا تضيف شيئاً إلى ما يمتلكه الفرد من صيغ أسلوبية، وقد يسهم المحفوظ إذا كان رديئاً في إفساد اللسان، وذلك كما تفعل المصطلحات العامية المحفوظة في إفساد الذوق البياني، وتشويه اللسان، إذ يجد الإنسان نفسه في مواقف كثيرة يستحضر بعضاً مما كان محفوظاً لديه فيستعمله من غير تكلف، فإذا كان ذلك المحفوظ من المصطلحات العامية الرديئة أسهم في إفساد لسان المتكلم.

وهذا ما نلاحظه في اللهجات العامية الإقليمية، حيث تنتشر عادات في النطق خاطئة أو محرفة عن أُصولها، سواء في نطق بعض الأحرف أو في استعمال بعض الكلمات، أو في قلب بعض المفردات، أو في استعمال كلمات في غير المواطن الصحيحة، ويدرك المتكلم ذلك الخطأ، وقد يكون المتكلم من أصحاب العلم، إلا أن لسانه يسبقه إلى استعمال الكلمات المألوفة والمحفوظة، لرسوخها في ذهنه، ولسهولة النطق بها، مما يؤكد لنا أن جودة المحفوظ هي شرط ضروري لتكوين ملكة اللسان العربي، ولهذا فإن اختيار الجيد من كلام العرب من منظوم ومنثور أمر في غاية الأهمية في مراحل التعليم والتكوين، ويدخل ضمن هذا الهدف اختيار الكلام الرصين والأسلوب الراقي في جميع أنواع الكتابة، لأن ارتقاء أساليب الكلام واختيار الجمل الرصينة في الكتابة والإعلام يسهم بطريقة مباشرة في توليد ملكات لسانية سليمة النطق سديدة التعبير.

ولتكـوين ملكـة شعرية لا بد من اختيار عيون الشعر العربي وحفظه وتكراره وتذوق تراكيبه وملاحظة حسن اختيار مفرداته للتعبير عن معانيه المرادة به، وكذلك الأمر في حالة تكوين ملكة الكتابة، والأمر يتعلق بحسن الاختيار، وحسن التذوق.

وليس المراد بالحفظ مجرد التكرار الخالي من الملاحظة والتذوق، فالتكرار المفيد هو التكرار المفيد في مزيد من تذوق جمال الكلمة، والتأمل في حسن اختيارها، وبقدر التذوق تنمو ملكة البيان، وتجد غذاءها في مزيد من النصوص الرفيعة.

قصور أسلوب الفقهاء والنحاة في البلاغة:

لاحظ ابن خلدون أن أُسلوب الفقهـاء وأهـل العلوم والنحـاة والمتكلمين قاصر في البلاغة والفصـاحة، لأن انصرافهم إلى الأفكار والقوانين والعلوم يبعدهم عن الاهتمام بالأسلوب البليغ فيؤدي ذلك إلى سيطرة مفردات وعبارات عليهم قد تكون حائلاً بينهم وبين امتلاك ناصية اللسان.

وعبّر عن هذا بقوله:

«ولهـذا كان الفقهـاء وأهـل العلوم كلهم قاصـرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلىء به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أُسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لاحظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكـر وكثـر وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم» (ص١١١٣).

والإنسان لا محالة متأثر بما تعلمه وألفه من عبارات ومصطلحات، وهو عندما يحاول التعبير فإن من اليسير اكتشاف أثر ما ألفه واعتاده في عباراته، وهناك تعبيرات خاصة بالفقهاء وهناك تعبيرات خاصة بالمحدثين، وهناك تعبيرات اعتاد أهل النحو أن يستعملوها، ولا بد من بروز أثر ذلك في أسلوب الكاتب، وأحياناً يظهر أثر ذلك من خلال ما يورده الكاتب من تشبيهات أو أمثلة يستمدها من واقعه الذي اعتاده وألفه وتأثر به.

وأورد ابن خلدون مثالاً يؤكد هذه الظاهرة قال:

«أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة المرينية، قال: ذاكرت يوماً صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهده، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي ولم أنسبها له وهو هذا:

لم أدر حين وقفت بالأطلال ... ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال لي على البديهة: هذا شعر فقيه، فقلت له: ومن أين لك هذا؟ قال من قوله: ما الفرق، إذ

هي من عبارات الفقهاء وليست من أساليب كلام العرب، فقلت له: لله أبوك، إنه ابن النحوي» (ص١١١٤).

وهذه ظاهرة عامة، مستمدة من الملاحظة، ولا يعني أننا لا نجد في بعض الأحيان مَنْ استطاع أن يجمع بين الفكر العلمي والأسلوب الأدبي، فقد نجد بين الفقهاء والنحاة من يملك ناصية التعبير، وينافس الأدباء والبلغاء في جمال العبارة وحسن استخدام المفردات، لأن التذوق الأدبي ليس قاصراً على أهل الأدب والشعر، وهؤلاء بسبب الممارسة والمعايشة لأسلوب العرب تبرز فيهم ظاهرة الأدب وتكثر، وقد نجد غيرهم يملكون ما يملكه هؤلاء من ملكة الإجادة اللغوية والبيانية.

ولعل ابن خلدون يريد أن يتحدث عن القوانين العامة المستمدة من الظواهر الاجتماعية الغالبة والبارزة التي يسهل على الإنسان أن يلاحظها، وهذه الظواهر لا خلاف في صدقها ولا جدال في سلامتها، لأنها مستمدة من الواقع، وهي في الوقت نفسه معقولة المعنى، ولا يجد الإنسان صعوبة في معرفتها واكتشافها والتسليم بها.

كلام الإسلاميين أبلغ من كلام الجاهلية:

لاحظ ابن خلدون أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية من المنثور والمنظوم، وعلل هذه الظاهرة بأن الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، ولم يتمكن أهل الجاهلية من إدراك ذلك، ومن اليسير كما يقول ابن خلدون أن يلاحظ ذلك الناقد البصير بالبلاغة، فشعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق وغيرهم من شعراء العصر الأموي والعباسي أرفع طبقة في البلاغة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وطرفة، لأن شعراء الإسلام قد تأثروا بالقرآن والحديث، فارتقت بسبب ذلك ملكاتهم، ونهضت أذواقهم، وحسنت أساليبهم، «فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقاً من أولئك، وأرصف مبنى وأعدل تثقيفاً بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة» (ص١١١٥).

وهذه الظاهرة جديرة بالدراسة والاهتمام، لأنها تحتاج إلى تحليل الأسباب التي أسهمت في تكوين هذه الظاهرة، وما أورده ابن خلدون من التأثر بالقرآن والسُّنَّة هو السبب المادي المباشر، ولا خلاف في أن هذا السبب هو السبب الحقيقي في بروز هذه الظاهرة فالقرآن هو الأسلوب العربي الأعلى والأمثل والأرقى، وهو الأسلوب المعجز، ولا غرابة فهو كلام الله، ولا يمكن أن يقاس بكلام البلغاء والفصحاء، فمهما ارتقت أساليب العرب في البلاغة والفصاحة فلن تصل إلى مستوى البلاغة القرآنية أو البلاغة النبوية، ويمكننا أن نضيف أن القرآن قد رسم معالم مدرسة في البلاغة

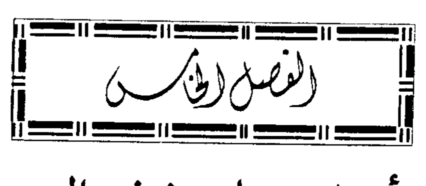
والفصاحة، متكاملة متميزة فريدة في ملامحها، ليست هي بلاغة أهل الجاهلية، وإنما هي بلاغة راقية الأسلوب، دقيقة التعبير، جميلة الأداء، صادقة العاطفة، عظيمة الخيال، تصور المواقف بدقة معجزة، وتلقي ظلالاً من الجمال على الكلمة اللغوية فتجعل منها آية في الإعجاز البياني، الذي تقاصرت عنه لغة العرب، وتوقفت عنده الأبصار معجبة مشدودة إلى ذلك البيان المعجز.

وليس من عجب أن يكون أُسلوب الإسلاميين أرقى بلاغة من أُسلوب الجاهليين، لأن الإسلام قد أوجد بالنسبة للمسلم أفقاً خصباً للتفكير، وحدد له معالم تصور لقضايا كان أهل الجاهلية لا يحيطون بها، ولا يلمون بها، بالإضافة إلى صدق العاطفة ووضوح الهدف، فجاءت عبارة الإسلاميين عبارة بليغة فصيحة، ناضجة الرؤية، عميقة التصور، صقلها البيان القرآني وأثراها بالكلمات النابضة بالحياة.

وهناك جانب آخر، لم يذكره ابن خلدون، وكان الأحرى به أن يذكره وهو الحضارة والعمران، والعمران في رأي ابن خلدون مؤثر في الفكر والأدب والشعر، مهذب للعبارة موفر أسباب البيان لأهل البلاغة، لكي يكون أُسلوبهم أسلوب حضارة في التصوير الفني للمواقف والأحداث.

ولعل ابن خلدون لم يذكر الحضارة والعمران، لأنه أشار في موقف آخر إلى أن «أهل الأمصار قاصرون في تحصيل الملكة اللسانية، لوجود ملكة سابقة ومنافية للملكة المطلوبة، وهم بسبب حياة الحضر أبعد عن لسان العرب» (ص١٠٨٩).

ولا أظن أن افتراض التعارض يحول دون الاعتراف بدور الحضارة في ميدان البيان، ورقة العبارة، وجمال الأُسلوب، والعجمة المفترضة والمظنونة لا تحول دون نمو ملكة البيان، عندما تتوافر أسباب ذلك لمن ينصرف إلى الاهتمام بعلوم اللسان التي تنمي ملكة اللسان العربي.



رأي ابن خلدون في العرب

المبحث الأول

تحليل النصوص الخلدونية

أوحت بعض الكلمات التي وردت عن ابن خلدون في وصف «العرب» بأنه كان متحيزاً ضدهم، ينعتهم بأسوأ النعوت، ويلصق بهم صفة التوحش والتغلب، وأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب.

وأظن أن هذا الاستنتاج بعيد عن الصواب، ومخالف للحقيقة، بل وأقطع بأنه مخالف ومناقض لمنهج البحث العلمي، الذي يفرض أن تفسر الكلمات في إطار الظروف العامة المؤدية إليها.

وسوف أُحاول أن أبحث هذه النصوص التي وردت في كتاب «المقدمة» بموضوعية، لكي ننصف ابن خلدون وننصف العرب، وننصف الحقيقة العلمية، لأنه يؤلمنا كل الألم، أن يصدر مثل هذا الكلام عن ابن خلدون، مفخرة الفكر العربي الإسلامي، في وصف قومه وأهله، ويؤلمنا أكثر من هذا أن نظلم ابن خلدون إذا حملنا كلامه على محمل مناقض للحقيقة التي أرادها، ذلك أن الكلمة يجب أن توضع في إطارها الصحيح، بعد البحث عن موقعها من كلام سابق لها ولاحق، وعن الأسباب المؤدية إليها، والغاية المرجوة منها.

النصوص الواردة عن العرب:

ذكر ابن خلدون في الباب الثاني من مقدمته، الخاص «بالعمران البدوي والأُمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال» فصولاً متعددة عن العمران البدوي، والأجيال المختلفة، وطبائع الأُمم والشعوب والقبائل وخصائصها وسجاياها، ومكانها من العمران، ودورها في بناء الحضارة.

وفي الفصل الخامس والعشرين والسادس والعشرين والسابع والعشرين والثامن والعشرين تحدث عن العرب، كما تحدث عنهم في فصول أُخرى، إلا أن العناوين التي خصصها لهذه الفصول كانت دالة وملفتة للنظر وهي كالتالي:

- العرب لا يتغلبون إلا على البسائط (ص٢٦٢).
- العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب (ص٢٦٣).
- العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين (ص٢٦٦).
- العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (ص٢٦٧).

وهذه العناوين ملفتة للنظر، وواضحة الدلالة على إدانة العرب، ومحاولة القدح بأوصافهم وتشويه خصالهم، وإلقاء التهم عليهم، بما لا يصح ولا يجدر، مما جعل بعض الباحثين يتهم ابن خلدون بالتحيز ضد العرب، ومحاولة تشويه صورتهم.

ولو صدر مثل هذا الكلام عن شعوبي حاقد، لوجب التماس العذر، فالحقد مرض، ولا يمكن أن يناقش صاحبه أو يعاتب، لأن التكليف يرفع عن المرضى، وابن خلدون لا يمكن أن يوصف بهذا الوصف، لاعتبارات كثيرة، أهمها: أنه عربي الأصل، من حضرموت، انتقلت أُسرته مع الفاتحين الأوائل إلى الأندلس، وهذا أمر اعترف هو نفسه به في القسم الأخير من كتابه «العبر» عندما تحدث عن حياته وتاريخ أُسرته، **أما السبب الثاني**: فهو أن ابن خلدون كان مؤرخاً مجيداً، وعالماً متفوقاً، ومفكراً مبدعاً، وقاضياً حازماً، وسياسياً ذكياً، وأديباً لامعاً، ولا يمكن لمثله أن ينحدر إلى مستوى ذلك النقد المتحيز، الذي يفقده الكثير من مكانته وسمعته، ويضعف من الثقة بأقواله وأحكامه.

ويقول في مجال تفسيره لما أورده من عناوين:

«إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك أنهم «بطبيعة التوحش» الذي فيهم أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا إلى ذلك عن أنفسهم، فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له... وأما البسائط فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم، وطعمة لآكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة إلى أن ينقرض عمرانهم» (ص٢٦٢).

«إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، والسبب في ذلك أنهم «أُمة وحشية» باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصَار لهم خلقاً وجبلة، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له،

فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي القدر فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، ويعدونه لذلك، والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم، ويتخذوا الأوتاد منهم لبيوتهم فيخربون السقف عليه لذلك، فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران هذا في حالهم على العموم، وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وإن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه» (ص٢٦٣).

«وأيضاً فهم متنافسون في الرئاسة، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعاية في الجباية والاحكام فيفسد العمران وينتقض» (ص٢٦٤).

ثم يقول بعد ذلك:

«وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانه وأقفر ساكنه وبدلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمن قرارهم خراب إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك، وأفريقيا والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق به وعادت بسائطه خراباً كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن» (ص٢٦٥).

ويقول في الفصل الذي يليه:

«إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم».

ثم يقول في الفصل نفسه:

«وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيء لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عمّا ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات» (ص٢٦٦).

وفي الفصل الثامن والعشرين يقول:

«إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلال وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقيادهم بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش».

ثم يذكر بعد ذلك بعض طبائع العرب التي تؤدي إلى فساد العمران، وبعد ذلك يقول: «فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم، وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض» (ص٢٦٨).

ويستشهد على ذلك بأن الدين لما شيد لهم أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيها الخلفاء عظم ملكهم وقوي سلطانهم، وبعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، ونسوا السياسة، ورجعوا إلى فقرهم، ولم يبق لهم اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم.

هذه بعض النصوص التي أوردها ابن خلدون في بعض الفصول التي تحدث فيها عن العمران البدوي، والأجيال المختلفة وطبائع الأمم والشعوب.

أهمية فهم المصطلحات الخلدونية:

لكي نتمكن من مناقشة ما أورده من أفكار يجدر بنا أن نحلل تلك الأفكار، وأن نحاول فهم ما قصده منها، مستأنسين بالمنهج العام الذي استخدمه ابن خلدون للتعبير عن أفكاره ونظرياته المتعلقة بالعمران البشري، ومن الصعب فهم تلك النصوص إذا لم توضع في الإطار الزمني لها والإطار الموضوعي، وكل من الإطارين يلقي مزيداً من الضوء على ما عناه ابن خلدون بالإضافة إلى تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات الخلدونية، وهي مصطلحات يجدر أن تفهم مقاصدها لا من خلال دلالتها المستفادة من اللغة أو الدلالة التي يمكن أن نفهمها الآن، وإنما الدلالة الاصطلاحية التي عناها ابن خلدون كما هو الأمر بالنسبة لكلمة: التوحش، والعصبية، والنعرة، والبدو، والبداوة، والحضر، والحضارة، والرئاسة الخاصة، والرئاسة العامة، والعمران البدوي، والعمران الحضري، وأهم تلك الكلمات التي يجب أن نوضح معناها المقصود والتي تختص بموضوعنا هذا، «كلمة العرب».

وقد استعمل ابن خلدون كلمة «العرب» أكثر من ثلاثمائة مرة في مقدمته، وتحدث عن العرب بما يثير الحفيظة، ووصف «العرب» بأوصاف منافية للعمران، مما أدى إلى إثارة مشاعر كثيرة، اتهمت ابن خلدون بأقسى التهم وطالبت بإحراق كتبه، حتى أن بعض المعادين للعرب قد استخدموا ما كتبه ابن خلدون للإساءة إلى مشاعر الأمة العربية مستشهدين بأقواله، ناقلين عباراته مرددين أفكاره.

مناقشة ساطع الحصري للموضوع:

ومن أبـرز الذين أنصفوا ابن خلدون وخصصوا دراسة عميقة لهذا الموضوع الأستاذ ساطع الحصري في كتابه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، وهو من أكثر دعاة القومية حماساً لها، ومن أقدم رموز الدعوة إلى القومية العربية، مما يجعل رأيه وحكمه في هذا المجال عادلاً وحاسماً ومنصفاً.

وابتدأ الاستاذ الحصري الفصل الذي خصصه لكلمة العرب بقوله:

«إن كلمة العرب في مقدمة ابن خلدون من الكلمات التي ولدت أغرب الالتباسات، وأنتجت أسوأ النتائج، ذلك لأن ابن خلدون استعمل الكلمة المذكورة بمعنى «البدو» و«الأعراب» خلافاً للمعنى الـذي نفهمه منها الآن، كما يتبين من الدلائل والقرائن الكثيرة المنبثة في جميع أقسام المقدمة» (ص١٥١).

وتحدث الأستاذ الحصري عن الحملة التي قادها مدير المعارف العام في العراق في فترة لم يحدد تاريخها، ضد ابن خلدون، زاعماً أنه من الكافرين بالعروبة، وداعياً باسم القومية إلى حرق كتبه ونبش قبره، مما دفع الأستاذ الحصري إلى التصدي لتلك الحملة داعياً إلى «النظرة القومية المنورة» مبيناً المعنى الخاص الذي عناه ابن خلدون من كلمة العرب، مستشهداً بنصوص عديدة تؤكد أن ابن خلدون كان يستعمل كلمة العرب مريداً بها كلمة «**الأعراب والبدو**».

استعمال كلمة العرب بمعنى البدو:

وكلمة «**تعرب الرجل**» تفيد في المعاجم اللغوية «**الإقامة في البادية**»، وتطلق كلمة الأعراب على البدو الذين يسكنون في الصحراء، ويفضلون حياة البداوة على الحضارة، وحياة البدو على حياة الحضر، والإقامة في الصحراء على الإقامة في المدن والأمصار.

وكلمة «العرب» ما زالت مستعملة حتى اليوم في كثير من الأقطار العربية، بمعنى «البدو» يقال: حياة العرب، وخصال العرب، وبيوت العرب، ويبدو أن كلمة «العرب» بمفهوم «الأعراب» وهم البدو قد كانت سائدة في كثير من الحقب التاريخية، على سبيل الاستعمال الشائع، مع أن المعنى اللغوي يميز بين العرب والأعراب، فالعرب هم أصحاب النسب العربي الذين ينحدرون من أصول عربية، سواء سكنوا في الأمصار أو في البوادي، ويشمل أهل الحضر وأهل البدو على السواء، وتكون كلمة «العرب» بهذا المفهوم شاملة لكل فرد ينتمي إلى النسب العربي، أو تعربوا عن طريق الانتماء إلى العرب، لغة وثقافة ومشاعراً والتحاماً وتناصراً.

وقد استعمل عدد من الأدباء والشعراء والمؤلفين والمؤرخين كلمة العرب بمعنى البدو، والحياة العربية بمعنى الحياة البدوية، وكانت كلمة «العرب» تقابل كلمة «الحضر»، والحياة العربية تقابل الحياة الحضرية، مما يؤكد أن كلمة العرب استعملت على سبيل المجاز والاصطلاح والعرب بمعنى «البدو»، ويبدو أن هذه الكلمة كانت سائدة خلال عصور عديدة.

ومن المرجح أن تكون كلمة «العرب» في عصر ابن خلدون، وبخاصة في بلاد المغرب والأندلس كانت تعني «البدو»، ولهذا فإن ابن خلدون تحدث طويلاً عن الحضارة «والبداوة» وعن العمران الحضري وعن العمران البدوي، ولم يستعمل كلمة «الأعراب»، مع أن السياق يستدعي أن يستعمل كلمة الأعراب للدلالة على البدو، مما يؤكد بطريقة قاطعة وجَازمة أن كلمة «العرب» عند ابن خلدون تعني «**الأعراب**»، وهم سكان البدو الذين يسكنون في الصحراء.

ولا يمكن للمعنى الذي أورده ابن خلدون عن العرب وطبائع العرب أن يستقيم مع نسق الكلام الذي يورده، ما لم تفسر كلمة العرب بالأعراب، ويؤكد هذا التفسير أن كل القرائن التي أوردها ابن خلدون في مجال عرضه لطبائع العرب، وتغلب العرب، وطبيعة التوحش التي فيهم، واستحكام عوائد التوحش، كل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن كلمة «العرب» التي استعملها ابن خلدون وأكثر من استعمالها، لم يقصد بها العرب كأُمة، وإنما قصد بذلك «الأعراب»، وهم البدو الذين تحدث عن طباعهم وسجاياهم، وأثر الطبيعة في تكوينهم، وأثر الحرارة وشظف العيش في أخلاقهم، وأثر ارتباطهم بالإبل والمراعي في رحلاتهم بحثاً عن المياه والخصب في تكوين نمط حياتهم وأُسلوب معاشهم.

ولو رجعنا إلى النصوص التي ذكرناها وإلى نصوص أُخرى وردت في مقدمة ابن خلدون فإننا سوف نجد الأدلة القاطعة على أن كلمة العرب يراد بها عند ابن خلدون «البدو»، والقبائل العربية يراد بها «القبائل البدوية».

ومما يلاحظ أيضاً على كتابات ابن خلدون عن العرب أنه يصفهم بصفة التوحش، «ذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم» «وأُمة متوحشة» «استحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة».

معنى التوحش عند ابن خلدون:

المراد بطبيعة التوحش عند ابن خلدون نمط الحياة القبلية المنعزلة في البادية، والساكنة في الصحراء، ولهذا فإنه يرى أن الإبل قد أعانت العرب «على التوحش في القفر والأعراف في البدو»، وكلمة «التوحش» تفيد معنى الانعزال في القفر، وطبيعة التوحش تفيد معنى ما تتركه الحياة في القفر

والبادية من أثر في تكوين النفس، ولهذا نجد كلمات التوحش معبرة عن معنى الانعزال والتفرد في حياة الصحـراء، وتولد تلك «الحياة المتوحشة» طبائع خاصة وسجايا متميزة، بعضها أقرب إلى الفضيلة عن طبائع وسجايا الحياة الحَضرية.

واعتبر ابن خلدون كما جاء في مقدمته «أن الأُمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها» لأن «الجيل الوحش أشد شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأُمم» (ص٢٤٣)، «فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية» (ص٢٤٣)، وهذا الجيل المتوحش «كلما نزلوا في الأرياف وتفنقوا (تنعموا) النعيم، وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم» (ص٢٤٣).

وابن خلدون من خلال هذه النصوص يرى أن الشجاعة من نتائج التوحش، وكلما نقص من توحشهم نقص من شجاعتهم، حتى في الحيوانات العجم كالظباء والبقر الوحشية والحمر «إذا زال توحشهـا بمخالطة الآدميين وأخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى في مشيتها وحسن أديهما» (ص٢٤٣).

ومن مزايا التوحش أيضاً أن «صريح النسب إنما يوجد في المتوحشين في القفر من العرب ومن في معنـاهم وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن» (ص٢٢٧)، «والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله» «والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجبلة، فلا ينزع إليهم أحد من الأُمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال» (ص٢٢٧).

«البدو» عند ابن خلدون هم أقرب إلى الخير من أهل الحضر، لأنهم على الفطرة الأولى التي كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر، وهم أيضاً أقرب إلى الشجاعة، «والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحـة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المـدافعـة عن أمـوالهم وأنفسهم إلى واليهم والحـاكم الـذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم» (ص٢١٨).

وهذا يؤكد أن كلمة «التوحش» عند ابن خلدون لا تفيد أي معنى من معاني الإساءة والتحقير والذم والطعن، لأنها تعبر عن معنى لغوي، **يفيد معنى الانعزال والتفرد**، وهذه الحياة تولد طبائع خاصة، منها ما هو إيجابي ومنها ما هو سلبي، ويبدو أن القبائل العربية البدوية كانت تعيش في صحراء المغرب، لأن الإبل كانت تدعوهم إلى التوحش في القفر للرعي، وعندما يقول إن العرب

«أُمة وحشية» فإنما يقصد بذلك أنهم أُمة بدوية تعيش في القفر، ويقصد بذلك القبائل العربية التي كان على صلة بهـا، كما كان على صلة بالقبائل البربرية، وينطبق عليها ما ينطبق على القبائل العربية من حيث حياة البداوة وحياة الحضارة، وحياة التوحش وخلق التوحش، ومنافاة ذلك للعمران.

ويبرز هنا ابن خلدون المفكر الاجتماعي الذي درس ظاهرة العمران، ووضع قوانين للتاريخ، وابتدع منهج التحليل العلمي، في وصفه وتحليله لطبائع البدو، معتمداً في ذلك على تتبعه الدقيق للظواهر الاجتماعية، ورصده العقلاني لظاهرة البداوة والحضارة وأثرهما في العمران.

ولم أقصد في هذه الدراسة أن أؤكد آراء ابن خلدون، أو أن أُؤيده فيما ذهب إليه من تحليل ورصد لبعض الظواهر الاجتماعية، إذ من المؤكد أن ابن خلدون قد قدم تحليلاً لظواهر اجتماعية رآها في عصره، وليس من الضروري أن يكون تفسيره لها صادقاً وصحيحاً لا يأتيه الباطل، ولا يتـطرق إليه الشك، كما لا يشترط أن تكون قوانين ابن خلدون الاجتماعية صادقة لكل البيئات والأزمان لأن ذلك الحكم القطعي يمنع من استمرارية دراسة الظواهر الاجتماعية، وأثرها في العمران.

مناقشة ابن خلدون في استعماله كلمة العرب:

ولعل الشيء الذي أسمح لنفسي بأن أنقد آراء ابن خلدون فيه، أن ابن خلدون عندما تحدث عن العرب، كان يقصد بذلك «البداوة»، وكان الأجدر أن يتحدث عن البداوة كظاهرة من الظواهر الاجتماعية، وينطبق عليها قانون واحد، يصدق في تناول ظواهرها وخصالها وسجاياها ومزاياها ومساوئها.

ولو أنه قال «إن البدو إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب والسبب في ذلك أنهم أُمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة»، لكان أكثر صدقاً ودقة في التعبير، لأن خصـائص الشعـوب التي تعيش في ظل ظروف جغـرافية واحـدة، وفي ظل ظواهر اجتماعية متماثلة، لا بد أن تكون خصائصها وسجاياها متقاربة، وإلا دخلنا في متاهات تجعل لبعض الأقوام خصائص عرقية متميزة، إيجابياً أو سلبياً، وهذا مما لا يجوز الإقرار به، لخطورته ولأثره السلبي في تاريخ المجتمع الإنساني.

وإنني لا أجد صعوبة في فهم ما يريد ابن خلدون أن يقوله من أن البدو بشكل عام أهل انتهاب وعيث ينتهبـون ما قدروا عليه، وأن طبيعة البدو منافية للعمران، لأنها مناقضة للسكون الذي به العمران، وأنهم لجهلهم قد ينقلون أحجار المباني لحاجتهم إلى حجرها لينصبوه أثافي للقدر، وقد

يخربون السقوف لاتخاذ أخشابها أوتاداً للخيام، إلا أن تخصيصه ذلك بالعرب ولو كانوا من الأعراب مما يطعن في نيته، ويشكك في صدق ملاحظته، وكان الأجدر به أن يتحدث كما قلنا عن البدو ودورهم في العمران، كما فعل عندما تحدث في الباب الثاني من مقدمته عن العمران البدوي، وأطال في بحث ذلك، مبيناً خصائص البدو وطباعهم ومزاياهم، وموضحاً في الوقت نفسه دور الحضارة في العمران.

وإن الذين انتقدوا ابن خلدون لا شك أنهم وجدوا في استعمال تلك المصطلحات، وفي إيراد كلمة العرب ولو كانت بمعنى الأعراب ما يسيء إلى المشاعر العربية، وهذا الكلام لو صدر من غير ابن خلدون لما كان مستساغاً ومقبولاً، لأنه يساعد بعض أصحاب النزعات الشعوبية ـ وما أكثرهم ـ على إيجاد مبررات لنقد العرب كافة، ولو كان ذلك النقد مما يدخل ضمن منهج التحليل لطبائع الشعوب والقبائل.

وإن إعجابنا بابن خلدون وبمنهجه العلمي والتحليلي لا يجعلنا نتجاوز أحياناً عن بعض هفواته، سواء تمثلت تلك الهفوات في مواقف شخصية نسبت إليه واعترف بها، أو أفكار صاغها في معرض التفسير والتحليل، وهذا الموقف يجب أن يضاف إلى المواقف التي تؤخذ عليه، إلا أن ذلك لا يمكن أن يصل إلى درجة الغلو في النقد، والتهجم، ذلك أن هذا النقد يمكن أن يأخذ بالاعتبار حسن النية، وهي مفترضة في مثل هذه المواقف، لقيام الدليل عليها.

ولا يمكن لنا أن نتجاهل في الوقت نفسه أهمية ملاحظات ابن خلدون في دراسته لظاهرة البداوة وطبائع البدو وسجاياهم، وهي طبائع بعضها مما يمكن الإشادة به، والبعض الآخر مما يمكن إدانته ويجري على الأعراب وهم بدو العرب ما يجري على غيرهم، والبداوة بطبيعتها لا تتفهم أهمية العمران الحضري، وقد لا تأنس بمظاهره، وقد ترفض خلق التحضر، وتعتبر ذلك مما يخل بخصال البداوة.

المبحث الثاني

العرب والعلم

ذكر ابن خلدون في مقدمته «أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، وليس في العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته» (ص١٠٤٧).

وهذا الكلام قد يكون مقبولاً من ابن خلدون لو أنه قدم سبباً مقنعاً بذلك، ومن اليسير عليه أن يجد أسباب هذه الظاهرة، وقد ذكر أن العرب شغلتهم الرياسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، وهذا سبب لو اكتفى ابن خلدون به لوافقناه على رأيه، بالرغم من أننا لا يمكننا التسليم بما ذهب إليه من أنه ليس من العرب حملة علم إلا في النادر.

والغريب أن ابن خلدون علّل هذه الظاهرة التي قال بها، من أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، بسبب لا يمكن قبوله ولا التسليم به، وابن خلدون فيما ذهب إليه متحامل غير منصف، وعاق شديد العقوق لأهله ولغته وقومه، ومجامل متجاوز حدود المجاملة العادلة، ولو أراد الإنصاف لالتمس العذر للعرب في انصرافهم للرئاسة، ولأنصفهم بذكر ما قاموا به من خدمة العلم، وبخاصة في المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، حيث كان العرب هم الجيل الأول الذي حمل رسالة العلم، وهم الذين عبدوا معالم الطريق، في خدمتهم للعلم، وفي تدوينهم له، وفي كتابة المؤلفات الأولى في تاريخ الحركة العلمية.

والتعليل الذي ذكره ابن خلدون من أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم «إن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة، لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسُّنَّة بما تلقوه من صاحب الشرع وأحكامه، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دفعوا إليه ولا دعتهم إليه حاجة» (ص١٠٤٨).

البداوة لا تعني السذاجة:

وفكرة السذاجة والبداوة يرددها ابن خلدون في مواطن كثيرة، ويبدو لقارىء المقدمة أن ابن خلدون كان يرى في العرب بداوة وسذاجة، ولا أدري ما علاقة السذاجة بالبداوة، وهل يصدق وصف السذاجة على كل مَنْ اتصف بالبداوة، مع أن ابن خلدون يذكر في مواطن أُخرى أن البداوة أصل الحضارة، وأن البدوي يتمتع بصفات لا يتمتع بها سكان المدن، من حيث الأخلاق والشجاعة.

ولا يعيب العرب أن يكونوا في بداية الإسلام أهل بداوة، إلا أن بداوة العرب لا تعبر عن السذاجة، ولو صح إطلاق وصف السذاجة على العرب الأوائل لما كانوا مؤهلين لتكوين دولة، استطاعت أن تواجه دول العجم مجتمعة وأن تنتصر عليها، وأن تقيم حضارة وارفة الظلال، وأن تطارد جميع الحضارات التي سبقت حضارتهم، وأن تتحداهم فيما اعتزوا به من إنجازات في كل الميادين.

أسباب انصراف العرب عن العلم:

والسبب الذي ذكره ابن خلدون من انصراف العجم إلى العلم في الوقت الذي انصرف فيه العرب إلى الرياسة والملك قد يكون مقبولاً خلال القرون الهجرية الأولى، حيث نجد أن العرب كانوا يتطلعون فعلاً إلى الحكم والقيادة، ومع هذا فقد أنجب العرب علماء كان لهم فضل السبق في معظم الميادين العلمية، ويجب أن نعترف بأن العرب حملوا في بداية تاريخ الإسلام المسؤولية الأولى في الدفاع عن الإسلام، وفي حمل رايته وفي التعريف به، ومن الطبيعي أن يشغلهم هذا الاهتمام عن الانصراف إلى الصنائع والمهن.

وعبّر ابن خلدون عن هذا بقوله:

«وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها، وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرياسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، والنظر فيه فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأُولي سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع، والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، ودفعوا ذلك إلى مَنْ قام به من العجم والمولدين، وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار، حتى إذا خرج الأمر من العرب جملة، وصار للعجم، صارت العلوم الشرعية غريبة النسبة عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبتها، وامتهن حملتها بما يرون أنهم بعداء عنهم مشتغلين بما لا يغني ولا يجدي عليهم» (ص١٠٥٠).

وهذا النص لا يحمل ما يحمله النص الآخر الذي يعلل اهتمام العجم بالعلم، وعدم انصراف العرب إليه بالسذاجة والبداوة التي كانت قائمة في صدر الإسلام، ومع ذلك فقد استطاعوا أن يقيموا دولة ويشيدوا حضارة، كانت في البداية دولة الخلفاء الراشدين ثم دولة الأمويين، ثم دولة العباسيين، ولم يبرز تأثير العجم في تاريخ الدولة الإسلامية إلا في بداية القرن الثالث الهجري، حيث بدأت أصابع مشبوهة تعبث بما أشاده الإسلام من تعايش بين القوميات في ظل دعوة عقائدية، تقيم أساساً لدولة فكر، ترفع شعار التوحيد، وتربي المواطن فيها على أساس الولاء للعقيدة.

ولست من المؤيدين للتعصب القومي، والداعين إلى تفضيل العرب على غيرهم من القوميات التي حاول الإسلام أن يجعل ولاءها للتوحيد، إلا أن التنكر لدور العرب في خدمة الإسلام، وانتقاص حقهم في الاعتراف لهم بما أسدوه من جليل التضحيات في سبيل الإسلام ومحاولة الإساءة إليهم تثير في النفس مشاعر من الألم والحزن، وبخاصة إذا كان ذلك التجاهل يوقع الظلم بأمة أكرمها الله بالإسلام، واختارها لكي تكون موطن الدعوة، وجعل لغتها لغة القرآن الكريم.

ويبدو أن ابن خلدون لا يتصور العرب إلا من خلال صفة البداوة، ويعتبر أن العرب أهل بداوة، في الوقت الذي يرى فيه العجم أهل حضارة، وكأن بداوة العرب محكوم عليها بأن تكون بداوة أمة لا بداوة جيل، وبداوة العرب لا تغادرهم وإن أخذوا بأسباب الحضارة، مع أن ابن خلدون يعترف صراحة عند حديثه عن البداوة والحضارة بأن البداوة تتطلع إلى الحضارة وأن كل حضارة منشؤها البداوة.

وقد قال في ذلك:

«ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنّا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر» (ص٢١٤).

انصراف العرب عن العلم:

وإذا كان ابن خلدون يتحدث عن ظاهرة اجتماعية، وهي أن حملة العلم أكثرهم عجم فهذا أمر لا يتعلق بطبيعة الجنس العربي، وإنما يتعلق بعوامل ذاتية وخارجية أسهمت في تكوين هذه الظاهرة، هذا في حالة ثبوت هذه الظاهرة، والتأكد من سلامتها، ولست في موطن الحكم عليها من حيث الصحة أو عدمها، إذ أن ذلك يحتاج إلى دراسة استقصائية تحدد وتبين بطريقة دقيقة مدى إسهام العلماء العرب في الحضارة الإسلامية، وهذا أمر لا أظن أن الاحتكام إليه يمكن أن يوصف بالتميز والظلم والتعصب.

ومن ناحية ثانية فإن من الضروري أن يؤخذ بالاعتبار إسهام العلماء العرب بالنسبة لعدد السكان العرب، إذ من المؤكد أن العرب لم يكونوا من الناحية العددية أكثر من الشعوب الأخرى، ولا بد أن تكون نسبة العلماء موازية ومتكافئة مع عدد السكان.

ولو وجدنا أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، فهذا أمر لا يلفت النظر لاعتبارين:

الاعتبار الأول: أن العجم كانوا أكثر من العرب عدداً، والمراد بالعجم كل مَنْ كان غير عربي، ويدخل ضمن العجم كل الشعوب التي لم تكن عربية، ويبقى العرب محصورين بالجزيرة العربية، والعرب الذين كانوا يعيشون في الأطراف الشمالية للجزيرة العربية، وامتد الإسلام إلى أقصى المشرق وأقصى المغرب كما امتد شمالاً، ودخلت في الإسلام شعوب ذات حضارات معترف بعطائها في ميادين الفكر وتفوقها في ميادين الثقافة، ولا يعيب العربي أن ينتمي إلى أُمة كانت الأُمية منتشرة فيها، وهذا أمر لا ينقص من مكانة العرب ولا يقلل من مدى استعدادهم للتعلم والعطاء العلمي.

الاعتبار الثاني: أن العرب شغلوا خلال القرون الإسلامية الأُولى بالدفاع عن الإسلام، وكانوا نواة جيوش الفتح الإسلامي، كما كانوا قادة الدولة الإسلامية، ومن الطبيعي أن ينصرف اهتمامهم إلى السياسة والقيادة، وألا يجدوا في أنفسهم الدافع الذي دفع غيرهم إلى التفرغ للعلم والتأليف والكتابة.

وأشار ابن خلدون إلى هذا السبب، وهو انشغال العرب بالرياسة، وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه، وهذا سبب لا مجال لإنكاره، فقد انصرف العرب إلى الرياسة، ولم يكن هناك من خيار للعرب، فقد كانوا في مواجهة شعوب وأُمم عريقة في الحضارة، وكانت تتطلع إلى اغتصاب دولة الإسلام، والسيطرة عليها، وبالرغم من أن الإسلام لا يفرق بين عربي وأعجمي في مجال الحقوق والواجبات، ولا يقيم للنسب والجنس والقومية واللغة أي اعتبار، إلا أن الأُمم لا يمكن في لحظة ما أن تنسى تاريخها، وكان هناك تطلع فعلي إلى السيطرة على دولة الإسلام، وبرز ذلك من خلال مواقف وأحداث تاريخية مشهورة، والعربي كان يدافع عن نفسه في مواجهة رغبات قومية وتيارات شعوبية لم تتمثل بصدق قيم الإسلام في إلغاء الاعتبارات القومية، في ظل سيطرة رابطة العقيدة.

وأضاف ابن خلدون سبباً آخر أضافه إلى عامل الانشغال بالرياسة وهو أن التطلع إلى الرياسة يدفع الفرد إلى الاستنكاف عن الصناعة والمهن، واحتقار مَنْ يقوم بها، وهذه ظاهرة قد تكون

صحيحة، لأن الرياسة تمثل ذروة الهرم في بناء المجتمعات القديمة، وتحقق لأصحابها من أسباب التميز والتفوق ما يجعلهم في غير حاجة إلى امتهان الصناعة والمهنة، التي تتوقف مطامحها عند حدود المردود المادي الذي لا يتجاوز في معظم الأحيان حد الكفاية.

والاشتغال بالعلم لم يعد موطن طموح لأصحاب الطموح، بالرغم مما يبشر به الشعراء من أهمية العلم، وأصبح صناعة ومهنة، وهي مهنة شريفة إلا أنها قاصرة عن تحقيق مطامح لأصحاب الطموح، سواء من الناحية المادية أو الاجتماعية، ولهذا فإن معظم مَنْ يتجه إلى العلم والتفرغ له ممن قصرت همته عن التطلع لما هو أكثر منه من المطامح، وأحياناً يكون العلم وسيلة لتحقيق طموحات أُخرى. ونجد أن معظم مَنْ اتجه إلى العلم سرعان ما يلتفت إلى غيره إذا أُتيحت له فرصة الانتقال إلى مناصب سياسية، وقلما نجد ذلك الذي يختار العلم رغبة خالصة، ولا يغادره إلى غيره، وإن دعى إليه دعوة ملحة، وهذا الفريق من العلماء المؤمن برسالة العلم، الذي لا يفضل عليه غيره، هو الفريق الجدير بوصف العلم، وهو المؤهل لكي تتفتح له مغاليق هذا الفن.

والعلم الذي يدخل ضمن الصناعة هو اختيار مادي، وهو مهنة كبقية المهن الأخرى، وهذا النوع من العلم انصرف عنه العرب، لانشغالهم بما هو أهم في نظرهم منه وهو السياسة، لأن السياسة تقود إلى الحكم والملك والإمارة والسلطة، والعلم لا يحقق ذلك، ما لم يكن صاحبه مؤمناً برسالته، وعندئذ يتجاوز منعطف المفاضلة والاختيار إلى مرحلة الانصراف الكلي إلى الهدف المقصود، وعندما يغلق باب السياسة أمام العرب فإن من المؤكد أنهم سوف ينصرفون إلى اهتمامات أُخرى يتيسر لهم أمرها.

ومن اليسير أن نلاحظ ذلك خلال حقب متعددة من تاريخ العرب والإسلام، وهذه الملاحظة سوف تمكننا من تفسير ظواهر اجتماعية قد تكون في حاجة إلى معرفة حقيقتها.

ربط العلم بالحضارة:

ربط ابن خلدون بين الحضارة والصناعة، وهذا قانون التزم به، في مواطن كثيرة، لأن الحضارة والعمران يؤديان إلى ازدهار الصنائع، والعلم من الصنائع، ومنتحلو الصناعة أكثرهم من العجم، فإذا ضعفت الحضارة اضمحلت الصنائع، وذهب العلم.

وقال ابن خلدون في ذلك:

«فلما خرجت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سر الله في حصول العلم والصنائع ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة» (ص١٠٥١).

ويركز ابن خلدون على العلوم العقلية، وهي ألصق بالحضارة، لأنها قريبة من الصنائع ولا ينتحلها إلا مَنْ كان في ظل مجتمع موصوف بالحضارة والعمران.

المبحث الثالث

العرب والعمران والصنائع

لا يمكن التسليم بكل ما يقوله ابن خلدون، بالرغم من إعجابنا برأيه وفكره وتحليله، وابن خلدون كغيره من المفكرين يطرح تصوراته وأفكاره من خلال رؤيته الذاتية، والرؤية الذاتية تحكمها عوامل تسهم في تكوينها وصياغتها، ولا يمكن فهم الرؤية الذاتية في إطار مجرد عن عواملها المؤثرة فيها.

وإن من أهم مصادر ابن خلدون «**تجربته الذاتية**»، وهي تجربة غنية خصبة، إلا أنها محكومة في إطار زمني ومكاني محدد، جعلت تلك التجربة أكثر خصوبة بالنسبة لذلك العصر، وقد تكون أقل قيمة بالنسبة لعصور أُخرى.

وخطورة «**التجربة الذاتية**» أنها ضيقة الأُفق، لأنها تنظر إلى القضايا المطروحة من خلال زاوية خاصة، قد تصيب وقد تخطىء، ولهذا لا يمكن اعتبارها باستمرار صادقة معبرة منسجمة مع المنهج السليم للتفكير، وفي ذات الوقت فإن الفكر المستمد من التجربة الذاتية أكثر صدقاً من الفكر الذي يفتقد التجربة، وذلك الفكر يبقى أكثر التصاقاً بالفكر النظري المحدود في أثره، والضيق في امتداده.

نظرة ابن خلدون إلى العرب:

وابن خلدون تحكمه نظرة خاصة إلى العرب، وقد أوضحت ذلك في موطن آخر، وتعاطفت مع ابن خلدون ودافعت عن بعض ما يمكن أن نسميه تجاوزات ابن خلدون واتهاماته للعرب ذلك أنني لاحظت أن ابن خلدون استعمل كلمة «العرب» في كل المواطن بمعنى الأعراب وهي كلمة قد تستعمل أحياناً بهذا المعنى، وقد يكون ابن خلدون قد تأثر بذلك، واختار استعمال العرب بمعنى الأعراب، والأعراب هم أهل البداوة أو الأقرب إلى البداوة.

ولا أدري لماذا كان ابن خلدون لا يتصور العرب إلا من خلال البداوة، وكأن العرب بالنسبة إليه هم أهل البداوة، وأن البداوة بالنسبة لهم قدر لا خيار لهم فيه، وأنهم لا يملكون القدرة على

حياة الحضارة، وإن توفرت لهم أسباب ذلك.

قد تكون البداوة في نظر ابن خلدون أقرب إلى الفطرة، وهي لا تعني معنى الاحتقار لأنها أصل الحضارة، ولأن البدو يملكون خصالاً أخلاقية رفيعة، كالشجاعة والكرم، وهم أقرب إلى الاستقامة، لأنهم أهل فطرة، والفطرة أقرب إلى الاستقامة، لأن الانحراف مخالف لطبيعة النفس، ولا يتم إلا عن طريق عوائد الحضارة وعوائد الترف.

وقد حاولت أكثر من مرة من خلال قراءتي لنصوص المقدمة أن ألتمس لابن خلدون العذر فيما ذهب إليه من وصف العرب، وسبقني إلى هذا الأستاذ ساطع الحصري في دفاعه عن ابن خلدون، وإن كلمة العرب عنده تعني الأعراب، ولكننا نجد أنفسنا أحياناً أمام نصوص نحاول أن نغالبها بحسن النية فلا نجد إلى ذلك سبيلا، ذلك أن ابن خلدون كان يرى في العرب كل العرب صفة الأعراب، ويرى فيهم كل الخصال الحميدة والذميمة التي تكون عادة من خصال البداوة.

وإن مَنْ يقرأ بعض تلك النصوص يجد كلمة العرب أحياناً دالة على معنى الأعراب، وأحياناً معبرة عن معنى العرب كأُمة، وليس على معنى البداوة.

وهذا النص الذي أورده يؤكد أن كلمة العرب والأعراب لدى ابن خلدون متلازمة، فالعرب أُمة أعرابية، وهي بهذا الاعتبار أبعد عن العمران.

ويقول في وصف العرب:

«وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانه، وأقفر ساكنه، وبدلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمن قرارهم خراب، إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك، وأفريقيا والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المصالح وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن» (ص٢٦٥).

وما أبرزه ابن خلدون من التناقض بين الطبيعة العربية والعمران لا يمكن التسليم به، ولا يجوز المرور به دون تحليل ذلك النص، وفهم أغراض الكاتب منه، والظروف التي دفعته لقول ذلك.

إن العرب ليسوا هم بني هلال وبني سليم، الذين جازوا إلى بلاد المغرب منذ أول المائة الخامسة، فالعرب هم أُمة أوسع من ذلك، وليسوا مجرد قبيلة، والعرب أشادوا حضارة، ومن يكن قادراً على إشادة حضارة، لا يمكن أن تكون طبيعته مناقضة للعمران، لأن الحضارة في نظر ابن

خلدون نفسه هي الانتقال من البداوة إلى الحضارة، والحضارة تستدعي العمران.

دراسة النص وتحليله:

ويمكننا أن نستنتج من النص السابق ما يلي:

أولاً: ابن خلدون لا يفرق بين العرب والأعراب، ويرى أن العرب هم أعراب، وهذا الرأي خاطىء كل الخطأ، لأن العرب أمة كبقية الأمم، وهي أمة بدوية في الأصل، إلا أنها قابلة للتحضر، إذا توفرت أسباب التحضر لها، وهي تملك ما يملكه غيرها من الأمم من قابليات التطور والتغيير، وعندما تصل إلى مرحلة التحضر فإنها تملك نفس القدرات التي تملكها الأمم الأخرى في التطلع إلى العمران وإشادة المدن.

ثانياً: ما قال به ابن خلدون عن العرب من أنهم أمة إذا تغلبت على أوطان تقوض عمرانه وأقفر ساكنه، يتناقض كل التناقض مع قوانين ابن خلدون في نشأة الدول والممالك وفي قيام الحضارات واندثارها، ذلك أن البداوة في نظر ابن خلدون هي أصل للحضارة، والعصبية تقود إلى الملك، والملك يوفر الاستقرار ويحقق الترف، والاستقرار والترف من أهم أسباب العمران.

والغريب في الأمر أن جميع الأمم الذين أقاموا الممالك والدول قد انتقلوا من البداوة إلى الحضارة، ومن شظف العيش إلى الترف، وبفضل الترف أقاموا العمران وأشادوا المدن إلا أمة العرب فإنها في نظر ابن خلدون حافظت على بداوتها، وظلت في القفر، وعندما وصلت إلى الملك قوضت عمرانه وأقفرت ساكنه، «فاليمن قرارهم خراب» «وعراق العرب قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك».

لا أظن أن هذا المنطق ينسجم مع منطق ابن خلدون في تفسير قوانينه التاريخية وفي تحليل نظرياته، إذ من المؤكد أن ابن خلدون ليس منصفاً في نظرته للعرب، وفي الحكم عليهم.

ثالثاً: لا يمكن التسليم بما قاله ابن خلدون من أن العرب خربوا عمران العراق الذي أقامه الفرس، وكذلك الشام، إذ من المؤكد كما قال ابن خلدون نفسه أن سقوط الدول يؤدي بشكل عام إلى إضعاف العمران، وإلى توقفه بسبب عوائد التقشف التي ترافق نشأة الدول الجديدة، وبروز عادات وقيم تؤثر في حجم الإنفاق، وتقلل من مظاهر الترف، الذي يرافق عادة الدول المستقرة، فضلاً عن أن «المدن» التي تعتبر كرسياً للملك يضعف شأنها، ويقل عمرانها عندما تسقط الدولة وتقوم أخرى.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله:

«قد استقر بنا في العمران أن الدولة إذا اختلت وانتقضت فإن المصر الذي يكون كرسياً لسلطانها ينتقض عمرانه، وربما ينتهي في انتقاضه إلى الخراب ولا يكاد ذلك يتخلف والسبب فيه أمور».

وأهم تلك الأمور ما يلي:

أولاً: «إن الدولة لا بد في أولها من البداوة المقتضية للتجافي عن أموال الناس والبعد عن التزحلق، ويدعو ذلك إلى تخفيف الجباية والمغارم التي منها مادة الدولة، فتقل النفقات ويقصر الترف».

ثانياً: اختلاف أحوال الترف بسبب تغلب أهل العصبية على أعدائهم وخصومهم، «وغلب أحد المتنافيين يذهب بالمنافي لآخر» فيحدث بسبب ذلك اختلال في العمران.

ثالثاً: اختلاف كرسي الملك، لأن لكل أمة وطناً، وإذا انتصرت أمة على أخرى أصبح وطن الأمة المنتصرة هو الوطن الأقوى، والوطن الآخر تابعاً له، مما يؤدي إلى ضعف العمران فيه.

رابعاً: اختلاف أهل الدولة وهم أهل الترف والعمران، فإذا سقطت أمة، ضعف شأن كبرائها وعظمائها وأهل الشان فيها، وبرز جيل جديد من أهل الدولة الجديدة، قد لا تكون له في بداية الأمر تطلعات إلى العمران، المرتبط بعوائد الترف.

وهذه العوامل مجتمعة تفسر لنا جانباً من انتقاض العمران الذي لاحظه ابن خلدون في كثير من المدن والبلاد التي سيطر عليها العرب، وإننا نعترف بأن الفتوحات الإسلامية وقد أخلت بالعمران الذي كان سائداً في بلاد الفرس والروم، وذلك الاختلال ليس بسبب العرب كما يعتقد ابن خلدون وإنما بسبب سقوط حضارات وقيام حضارة أخرى، تختلف عوائدها وقيمها وعقائدها ونظمها الاجتماعية عن الحضارات الإسلامية، ولهذا فإن اختلال العمران أمر منطقي وظاهرة طبيعية، لأن الدولة الإسلامية الجديدة قد كانت دولة فتية قوية، تغلب عليها عوائد التقشف، ولم تأخذ في بداية أمرها بمظاهر الترف، ولم يكن ذلك مما يقبله الإسلام، لاعتبارات متعددة.

العرب والصنائع:

الصنائع في نظر ابن خلدون لا تزدهر إلا برسوخ الحضارة وطول أمرها، لأنها من عوائد العمران، والعوائد بشكل عام لا تصبح عوائد إلا بالتكرار المتواصل، لمدة أجيال، وإذا استحكمت عوائد العمران أدت إلى ازدهار الصنائع، وأصبحت راسخة متمكنة، فإذا انتقض العمران وضعفت الحضارة ظلت الصنائع مزدهرة وقائمة، لأنها تصبح عندئذ من جملة «العوائد» التي لا يستطيع المجتمع الاستغناء عنها.

«والعرب أبعد الناس عن الصنائع» في نظر ابن خلدون «والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها» (ص٧٢٠). «والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه، حتى الإبل التي أعانت العرب على التوحش في القفر والإعراق في البدو مفقودة لديهم بالجملة، ومفقودة مراعيها والرمال المهيئة لنتاجها» (ص٧٢٠).

ويبدو من هذه النصوص أن ابن خلدون لا يتصور العرب إلا في إطار حياة البداوة، والصنائع لا تكون إلا في حياة الحضارة، ولذلك فإن العرب أبعد الناس عن الصنائع لاستحكام عوائد البداوة في حياتهم، ولا أدري ما السبب الذي دفع ابن خلدون إلى هذا التفكير، من حيث أن العرب ويقصد بالعرب كما اتضح لنا الجنس العربي، وليس البداوة، ليسوا مؤهلين لحياة الحضارة ويعتبر ابن خلدون أن «عجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب من السنين، ويشهد لك بذلك قلة الأمصار بقطرهم» (ص٧٢٠).

«وأما المشرق فقد رسخت الصنائع فيه منذ ملك الأُمم الأقدمين من الفرس والنبط والقبط وبني إسرائيل ويونان والروم، أحقاباً متطاولة فرسخت فيهم أحوال الحضارة، ومن جملتها الصنائع كما قدمناه فلم يمح رسمها» (ص٧٢١).

مناقشة رأي ابن خلدون:

لا يمكن التسليم بمنطق ابن خلدون في موضوع العرب والصنائع، لأنه مناقض كل التناقض لنظرياته في الحضارة والبداوة والعمران، وذلك لأنه افترض أن العرب هم أهل بداوة، وهذا كلام صحيح في الأساس، فالعرب أهل بداوة، ولهم خلق البداوة وطبائع البداوة وخصالها.

والبداوة أصل الحضارة عنده، وكلما كانت الأُمة أكثر بداوة كانت أقوى عصبية، وتحكمت فيها أخلاق التوحش من البأس والقوة والشدة، والتوحش هو الانفراد والاعتزال، وأخلاق التوحش هي أخلاق القوة والبأس والخشونة.

من هذا المنطلق يكون العرب بحكم تلك الطبائع والخصال أقدر على المغالبة والمدافعة والمطالبة، عن طريق تكوين عصبية التحام وتناصر، تقود لا محالة إلى التغلب والملك.

والملك هو انتقال من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، ومن حياة القفر إلى حياة المدن، ومن حياة الخشونة وشظف العيش إلى حياة الترف والنعيم والدعة والسكون، وهذه العوامل تقود إلى التحضر وتعتبر من مظاهر التحضر، وتدفع إلى العمران، والعمران يشجع الصنائع ويدفع الناس إلى التأنق في المظاهر والألبسة والمساكن وأنواع الطعام.

ومن هذا الاعتبار يكون العرب أقرب إلى الصنائع من غيرهم، لانطباق قوانين العمران عليهم، ولا أجد من الأسباب ما يجعل العرب أبعد عن العمران والصنائع إذا توفرت فيهم أسبابها.

ولا أشك أن هناك جانباً سلبياً في هذا التحليل والاستنتاج، لم أستطع معرفة سببه في كتابات ابن خلدون، حتى أنه عندما يجد مظاهر للعمران والحضارة والصنائع في بلد يحكمه العرب، يعيد الفضل في تلك الحضارة والعمران لغيرهم من الأمم القديمة، ولو كانت حضارتهم قد اندثرت.

ونلاحظ هذا من خلال النص التالي:

«وأما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة، وإن ملكه العرب، إلا أنهم تداولوا ملكه آلافا من السنين في أمم كثيرة منهم، واختطوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترف، مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة، واستحكمت صبغتها وتوفرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلي الدولة كما قدمناه، فبقيت مستجدة حتى الآن» (ص٧٢١).

وهذا تحليل خاطىء، لأنه يستهدف إعادة أسباب الحضارة والصنائع في تلك البلاد إلى أمم قديمة، اندثرت آثارها، وكان من المفروض أن يسرع الخراب إلى تلك المدن كما أسرع الخراب إلى كل المدن التي حكمها العرب، إلا أن آثار تلك الحضارة استمرت وبقيت مستجدة، بالرغم من ملك العرب لها، ولا أشك أن هذا التحليل يحمل الكثير من الظلم للعرب، لأنه يفقدهم كل خصال الحضارة، ويجعلهم مصدراً للخراب، لرسوخ طباع البداوة فيهم.

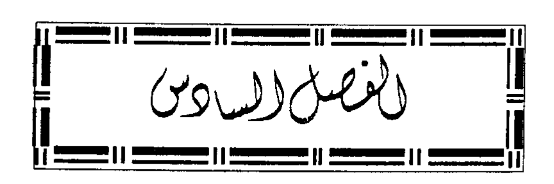
وفي مواطن أخرى يعترف ابن خلدون بالحضارة العربية في الأندلس، وبرسوخ الحضارة في أيام الأمويين فيها، كما يتكلم عن حضارة الشام والعراق ومصر، وهي حضارات عربية في معظمها، ويرى في تلك الحضارات من رسوخ عوائد العمران، واستحكام مظاهر الحضارة ما يجعل تلك العوائد قوية متمكنة، لا يؤثر فيها انتقاض العمران أو ضعف الحضارة.

ولا أشك أن شيئاً ما يريده ابن خلدون، من استعمال كلمة العرب، فهو أحياناً، وهذا ما ترجح لدي في البداية، يريد بكلمة العرب الأعراب، وهذا ما استطاع أن يتوصل إليه الأستاذ ساطع الحصري في كتابه عن ابن خلدون، وأحياناً أخرى ترد كلمة العرب لديه أعم من معنى «الأعراب»، ويريد بها «العرب» كما ورد في (ص٢٦٥)، وأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، وتقوض عمرانه.

وفي جميع الأحوال فإننا لا نستطيع أن نتجاهل شعوراً لدى ابن خلدون هو أقرب إلى السلبية، تجاه العرب، قد يكون ذلك لأن ابن خلدون عاش في بلاد المغرب في عصر كان العرب يمثلون

من خلال دورهم الاجتماعي والسياسي في تاريخ المغرب موقفاً سلبياً مناقضاً للحضارة والعمران، وقد يكون ابن خلدون قد عاش مرحلة ضعف العصبية العربية وانحدار دورها، وبروز عصبيات غير عربية، كانت في مركز القوة والسلطة والحكم، وكان ابن خلدون يريد كعادته أن يكون في موقف المفكر المنسجم مع الفكر السائد في عصره، والذي كان يدين العرب ويضعف مركزهم.

وهذا شعور لا نملك إلا أن نعترف بأن ابن خلدون قد تجاوز فيه دور المفكر المنصف إلى دور المجامل الذي تتغلب عليه عواطف المجاملة، في قضايا قد لا تحمل في عصره نفس الحجم والتأثير والأبعاد التي تحمله في عصرنا الحاضر.



رأي ابن خلدون في رسم المصحف الشريف

لابن خلدون رأي متميز في رسم المصحف الشريف، وهو رأي ينسجم مع قانونه العام الذي وضعه لارتباط الصنائع بالعمران والحضارة، والخط يعتبر من جملة الصنائع، ويرتبط بناء على ذلك بالحضارة والعمران، يزدهر ويزداد جمالاً وأناقة في ظل الحضارة، ويتراجع في ظل العمران البدوي، وكلما اقتربت الأمة من البداوة كانت أبعد عن التأنق في صناعة الكتابة والخط.

والخط العربي يخضع لنفس هذا القانون، فهو أكثر أناقة وجمالاً في ظل الحضارة، وهو أبعد عن الإتقان والإجادة في ظل البداوة، وكان الخط العربي جميلاً وأنيقاً في دولة التبابعة لما بلغته من حضارة، وكان يسمى بالخط الحميري، وانتقل منها إلى الحيرة، في أيام دولة المناذرة، وكان عندهم أقل جمالاً لقصور حضارتهم، ومن الحيرة انتقل إلى قريش، ويقال «إن الذي تعلم الكتابة من الحيرة هو سفيان بن أمية، ويقال حرب بن أمية، ويرجح ابن خلدون هذا الاحتمال في انتقال الخط من الحيرة إلى الحجاز، ويعتبر ذلك هو الأليق من الأقوال.

وعندما قامت الحضارة الإسلامية ازدهر الخط العربي، وبرزت خطوط متعددة وجميلة وأنيقة في مراكز الحضارة في الكوفة، والأندلس وبغداد والقاهرة، وكان لكل قطر قواعده الجمالية في الخط، وقوانينه الدقيقة في رسمه، ذلك أنه «لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته، وتعلموه وتداولوه، فترقت الإجادة فيه، واستحكم، وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان إلا أنها كانت دون الغاية، والخط الكوفي معروف الرسم لهذا العهد» (ص٧٤٩).

«وتميز ملك الأندلس بالأمويين، فتميزوا بأموالهم من الحضارة والصنائع والخطوط، فتميز صنف خطهم الأندلسي، كما هو معروف الرسم لهذا العهد، وطما بحر العمران والحضارة في الدول الإسلامية في كل قطر، وعظم الملك، ونفقت أسواق العلوم، وانتسخت الكتب، وأجيد كتبها وتجليدها وملئت بها القصور والخزائن الملوكية لما لا كفاء له، وتنافس أهل الأقطار في ذلك وتناغوا فيه» (ص٧٥٠) مقدمة ابن خلدون.

وقد أورد ابن خلدون رأياً خاصاً فيما يتعلق برسم القرآن الكريم، وهو رأي أطرحه ولا أعلّق عليه، فقد يكون بعضه صحيحاً، وقد يكون فيه ما يجانب الصواب ويخالفه، وأظن أن الأمر يحتاج إلى دراسة المتخصصين من علماء القراءات، وهم أكثر قدرة مني على مناقشة هذا الرأي.

وابن خلدون عندما يعرض لهذا الرأي، فإنما ينطلق من منطلق القانون العام الذي وضعه للربط بين الكتابة والحضارة، فالكتابة تزدهر بازدهار العمران، وتنحدر بانحدار العمران، وكلما اقتربت الأمة من البداوة كانت أبعد عن صناعة الكتابة، لأن هذه الصناعة تحتاج إلى ما تحتاج إليه الصناعات الأخرى من عمران وحضارة.

وأنقل نص ابن خلدون كما أورده، ويقول فيه:

«وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخير الخلق من بعده المتعلقون لوحيه من كتاب الله وكلامه، كما يقتفي لهذا العهد خط وليّ أو عالم تبركاً، ويتبع رسمه خطأ أو صواباً، وأين نسبه ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فاتبع ذلك وأثبت رسماً، ونبه العلماء بالرسم على مواضعه.

ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل، بل لكلها وجه، ويقولون في مثل زيادة الألف في «لاأذبحنه» أنه تنبيه على أن الذبح لم يقع، وفي زيادة الباء في «بأييد» أنه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض.

وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيهاً للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط، وحسبوا أن الخط كمال، فنزهوهم عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه، وذلك ليس بصحيح.

واعلم أن الخط ليس بكمال في حقهم، إذ الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية كما رأيته فيما مر، والكمال في الصنائع إضافي، وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين، ولا في الخلال، وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس، وقد كان النبي ﷺ أمياً، وكان ذلك كمالاً في حقه، وبالنسبة إلى مقامه، لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها، وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن، إذ هو منقطع إلى ربه، ونحن متعاونون على الحياة الدنيا، شأن الصنائع كلها،

حتى العلوم الاصطلاحية، فإن الكمال في حقه هو تنزهه عنها جملة بخلافنا» (ص٧٤٧-٧٤٩).

دراسة نص ابن خلدون:

وهذا النص يحتاج إلى تحليل أفكاره، لتضمنه الكثير مما يحتاج إلى مناقشة، والفكرة الرئيسية فيه تنصب حول رسم المصحف الشريف، وتفسير ابن خلدون لظاهرة من ظواهر الرسم العثماني، وهي مخالفة قواعد الإملاء في بعض الأحيان، وهو أمر متفق على وقوعه بين العلماء وألف فيه بعضهم، وأشاروا إلى مواطن ذلك من القرآن، فالبعض اعتبره مما يدخل ضمن خصائص الرسم القرآني الذي لا يجوز تغييره أو تبديله أو تعديله، ويبدو أن هذا الرأي هو مما أخذ به جمهور العلماء، ولعل حجتهم في ذلك أن التعديل في رسم القرآن أو التغيير، وإخضاع ذلك لمعايير قواعد الإملاء، قد يؤدي إلى تغيير أو تشويه في النص القرآني، ولو على المدى البعيد، وهذا احتمال قد يكون مبالغاً فيه، لأن التغيير لا يمس أصل الكلمة ولا معناها، وإنما يمس شكلاً من أشكال الرسم، وهو لا يتجاوز تغيير حرف بحرف، أو حذف حرف، بحيث يكون ذلك مطابقاً لقواعد الرسم والإملاء، ومؤدياً إلى مطابقة الأداء الصوتي للشكل الإملائي.

ضبط النص القرآني:

وكان النص القرآني قد ضبط منذ نزوله، قراءة وكتابة، فقد كان كتّاب الوحي يكتبون ما يمليه عليهم النبي ﷺ، فيكتبون ذلك بين يديه، وقد اشتهر عدد من كتّاب الوحي، وعرفوا بذلك، منهم الخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وثابت بن قيس وكانوا يكتبون ما يأمرهم النبي ﷺ بكتابته، ويكتبون ذلك على العسب واللخاف والرقاع والأقتاب وقطع الأديم، وقال زيد بن ثابت بعد أن أمره الخليفة أبو بكر بجمع القرآن، «فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال».

وفي عهد الخليفة عثمان بن عفّان تمّ نسخ المصحف وكتابته من جديد، وتوحيد النص القرآني، من حيث الترتيب والرسم، واعتمدت اللجنة المكلفة بالكتابة الجمع الأول الذي تمّ في عهد أبي بكر، وكان الجمع الثاني مؤكداً للجمع الأول ومنطلقاً منه، لا يتناقض معه ولا يختلف، وأهميته أنه استطاع أن يضع الصورة النهائية لترتيب الآيات والسور، وأن يوحد الرسم القرآني وأن يمنع وجود نسخ قرآنية أخرى قد تصبح مع مرور الزمن عرضة لإدخال بعض الكلمات التفسيرية في النص الأصلي، مما يؤدي إلى تعدد الرواية القرآنية.

وكانت غاية عثمان من إعادة جمع القرآن حماية النص القرآني من إدخال أية إضافات تفسيرية قد تضاف إلى النسخة الأصلية، ومنع المسلمين من الاختلاف في القراءات وفي الرسم وفي

الترتيب، ذلك أن اللهجات العربية مختلفة، وقواعد الرسم والإملاء ليست واحدة، مما يؤدي مع الزمن إلى وقوع اختلافات كبيرة.

ومن أهم ما أدت إليه جهود الجمع الثاني للقرآن تجريده من كل الإضافات التفسيرية، التي كان تضاف بنية التوضيح، كما أن مراعاة عدم النقط والشكل ساعد على أن يقرأ النص بما ينسجم مع القراءات المختلفة، بحيث تكون القراءة ممكنة، وليست متناقضة مع الرسم.

ولا شك أن توحيد النص القرآني كان من أعظم الإنجازات والخطوات الجديرة بالإكبار والإعجاب في ذلك العصر المبكر، لأن القرآن في ظل ذلك التوحيد للرسم والأداء والترتيب أصبح من أعظم النصوص دقة وحجة وثباتاً، لا يتطرق الشك إليه، ولا يملك أحد أن يناقش ذلك أو أن ينكره، لأنه جهد موفق، يدل على عظمة فكر أولئك الصحابة، في توثيق النص القرآني ومنع الاختلاف فيه.

خطورة رأي ابن خلدون:

وما طرحه ابن خلدون بشأن رسم القرآن وإملائه يحتاج إلى الكثير من البحث والدراسة والاهتمام لاعتبارات عدة أهمها:

أولاً: ارتباط الموضوع بكتاب الله، وهو أعز الكتب وأصدقها، وأولاها بالاحترام والقداسة والرعاية، وأعتقد أن من واجبنا أن نناقش رأي ابن خلدون فيما طرحه من احتمال قد يكون مصيباً فيه وقد يكون مخطئاً، ولو كان الأمر يتعلق بغير كتاب الله لما تطلب ذلك الاهتمام، ولأمكن التحكم في الموضوع، عن طريق الأقيسة العقلية والنحوية.

ثانياً: خطورة الدعوى، وذلك لأن اتهام كتّاب الوحي وجمّاع القرآن وهم من كبار صحابة رسول الله ﷺ، وأكثرهم علماً ومعرفة ودقة، بعدم إجادة قواعد الإملاء، وعدم التمكن من الكتابة الصحيحة، ووقوع أغلاط إملائية في الرسم القرآني، مما لا يمكن القول به والتسليم بمقتضاه، ذلك أن القول به مما يؤدي إلى نتائج قد تتجاوز حدود الرسم القرآني.

وكلمة «ابن خلدون» واضحة الدلالة على ما أراد أن يصل إليه، من أن كتّاب الوحي وجمّاع القرآن لم تكن صنعة الكتابة والخط مستحكمة فيهم، «فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركاً بما رسمه أصحاب أصحاب رسول الله ﷺ».

ولا أتصور أن الأمر يتعلق بإجادة صنعة الرسوم والخطوط، ذلك أن صنعة الخط وإجادة وأناقة

الرسم ليست هي صحة الإملاء، فالخط ليس من المطالب التي يتعلق بها الكمال، ولا أظن أن الصحابة كانوا معنيين بأناقة الرسم وإجادة الخط، لأن ذلك لم يكن مزدهراً في عصرهم وهذا لا يثير أي إشكال، إذ من المؤكد أن الخطوط هي صناعات وفنون ترتبط بالحضارة والعمران، ولم تكن من الصناعات المزدهرة في مكة أو المدينة، ولكنها ازدهرت فيما بعد عندما ابتدأت معالم الحضارة تفرز آثارها على الصنائع، فتجعلها أكثر إجادة وأناقة.

وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بأن الخط ليس بكمال، ولا أظن أن أحداً اعتقد الكمال في أناقة الخط، فأناقة الخطوط صناعة متخصصة لها رجالها المتخصصون فيها، والمنصرفون إليها، وليس من مطالب الكمال بالنسبة للصحابة أن يكونوا من أصحاب الخطوط الأنيقة، إلا أن ما طرحه ابن خلدون لا يتوقف عند حدود الأناقة الخطية والإجادة في الرسم، وإنما يتعداه إلى اتهام الصحابة بالقصور في معرفة قواعد الرسم والكتابة، مما ترتب عليه وقوع أغلاط إملائية في الرسم القرآني.

اختلاف الرسم العثماني عن الرسم الإملائي:

ولا نستطيع أن ننكر أن الرسم القرآني العثماني يختلف عن الرسم الإملائي، وقد أشار إلى هذا الاختلاف عدد من العلماء، منهم ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» وأبو عمرو الداني في كتابه «المقنع»، وأبو العباس المراكشي في كتابه «عنوان الدليل في رسوم خط التنزيل»، ونظم الشيخ محمد بن أحمد الشهير بالمتولي أرجوزة سماها «اللؤلؤ المنظوم في ذكر جملة من المرسوم» ثم قام الشيخ محمد خلف الحسيني بشرح تلك المنظومة وذيل ذلك الشرح بكتاب سماه «مرشد الحيران إلى معرفة ما يجب اتباعه في رسم القرآن».

وقال الأستاذ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه مناهل العرفان في علوم القرآن ما يلي:

«رسم المصحف يراد به الوضع الذي ارتضاه عثمان رضي الله عنه في كتابه كلمات القرآن وحروفه، والأصل في المكتوب أن يكون موافقاً تمام الموافقة للمنطوق من غير زيادة ولا نقص، ولا تبديل ولا تغيير، لكن المصاحف العثمانية قد أهمل فيها هذا الأصل، فوجدت بها حروف كثيرة جاء رسمها مخالفاً لأداء النطق، وذلك لأغراض شريفة» (جـ١ ص٣٦٢).

وكلمة الأغراض الشريفة تفيد أن ذلك الرسم القرآني المخالف لقواعد الإملاء ليس مبعثه الجهل بقواعد الرسم والخطأ في قواعد الإملاء، لأن ذلك يخل بالكمال، وهناك فرق بين إجادة الخط وصحة الكتابة، فالإجادة صنعة، وعدم صحة الكتابة بالنسبة للكاتب تخل بالكمال، ولا تجعله مؤهلاً للكتابة، لأنه يترتب على الإخلال بالكتابة إخلال بالقراءة، واختلاف في المعاني، وهذا كله مما يخل بالكمال على وجه اليقين.

وكلام ابن خلدون لا يمكن التسليم به على إطلاقه، ذلك أن صناعة الكتابة وصناعة الخط تعتبر من صنائع الحضارة، تزدهر بالعمران، وتنمو به، كما تزدهر جميع الصنائع بالعمران والحضارة، إلا أن تلك الظاهرة لا يمكن تطبيقها في مجال الرسم القرآني، لأن الرسم لا يدخل ضمن صناعة الخط وأناقته، وإنما يدخل ضمن كتابة النص القرآني بطريقة خاصة، لأغراض معينة أشار إلى بعضها العلماء المتخصصون في هذا الفن من علوم القرآن، وألّفوا في ذلك مؤلفات عدة.

لا أظن أن ما قاله ابن خلدون في شأن اختلاف الرسم القرآني عن قواعد الإملاء إنما يعود سببه إلى ضعف صناعة الخط والإملاء لدى كتاب القرآن، بسبب ضعف الحضارة والعمران ولو سلمنا ذلك لوجب علينا التسليم بوقوع الخطأ في الرسم القرآني، وهذا مما لم يقل به أحد من العلماء.

ولو أننا رجعنا إلى ما كتبه العلماء حول تفسير ذلك لوجدنا أن ذلك الاختلاف يخضع لقواعد ثابتة، ودقيقة، عن طريق الزيادة أو النقصان، وذلك بحسب اختلاف المعاني.

قال الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن موضحاً ذلك:

«واعلم أن الخط جرى على وجوه، فيها ما زيد عليه على اللفظ، ومنها ما نقص، ومنها ما كتب على لفظه، وذلك لحكم خفية وأسرار بهية، تصدى لها أبو العباس المراكشي الشهير بابن البناء، في كتابه: (عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل) وبين أن هذه الأحرف إنما اختلف حالها في الخط بحسب اختلاف أحوال معاني كلماتها» (جـ١ ص٣٨٠).

قواعد رسم المصحف:

وأهم قواعد رسم المصحف كما ذكرها العلماء ما يلي:

أولاً: قاعدة الحذف، وبمقتضى هذه القاعدة تحذف بعض الأحرف من الكلمة، كالألف والياء والواو واللام، حذفت الألف من ياء النداء في قوله: «يأيها الناس» وها التنبيه «هأنتم»، كما حذفت الألف من لفظ الجلالة «الله» «واله» ولفظ «الرحمن» «وبسم الله» وحذفت أيضاً من الأعلام الأعجمية كإبراهيم وإسماعيل، وإسحق وهارون ولقمان، وأحياناً تحذف من غير الأسماء الأعجمية لكثرة الاستعمال، ويعلل العلماء ذلك الحذف وهو كثير بعلل كثيرة، يحاولون التماسها من خلال معاني النص، إلا أن ذلك قد لا يكون دقيقاً أو مضطرداً.

ثانياً: قاعدة الزيادة: وبمقتضى هذه القاعدة تزاد الألف بعد الواو في آخر كل رسم مجموع «ملاقوا ربهم، أولوا الألباب»، كما تزاد في الكلمات التالية: مائة ومائتين، وفي قوله تعالى: ﴿**وتظنون بالله الظنونا، فأضلونا السبيلا، وأطعنا الرسول**..﴾ وقد أوضح الزركشي في كتابه «البرهان في علوم القرآن» كثيراً من حالات زيادة «الألف والواو والياء»، إما لإبراز معنى زائد بالنسبة لما قبله، أو للدلالة على ظهور معنى خاص، أو «لاختصاص ملكوتي باطن» كما في قوله تعالى: ﴿**أفائن مات أو قتل**﴾ ﴿**من نبأي المرسلين**﴾ ﴿**من تلقائي نفسي**﴾ وقال أبو العباس المراكشي في

قوله تعالى: ﴿بأييد﴾، «كتبت بيائين للتفريق بين الأيد» الذي هو القوة، «والأيدي» جمع يد «والقوة التي بنى الله بها السماء هي أحق بالثبوت في الوجود من الأيدي فزيدت الياء لإبراز هذا المعنى»، (جـ١، ص٣٨٧).

ثالثاً: قاعدة الهمز: وبمقتضى هذه القاعدة تكتب الهمزة الساكنة بحرف الحركة التي قبلها كما في قوله «اوئتمن»، فإن كانت متحركة في أول الكلمة تكتب على الألف، إذا، أولوا، وإذا كانت في الوسط فتكتب بحرف من جنس حركتها شاطىء لؤلؤ.

رابعاً: قاعدة البدل، وبمقتضى هذه القاعدة تكتب الألف واواً للتفخيم، كما في «الصلاة والزكاة»، لأنهما عمود الدين، «والحياة لأنها قاعدة النفس» والربا «لأنها قاعدة الدين» «يمحق الله الربا» وأيضاً في كلمة «النجوه» بالواو لأنها قاعدة الطاعات، «والغدوه» «والمشكوة».

خامساً: قاعدة الوصل والفصل: وبمقتضى هذه القاعدة يتم وصل بعض الحروف بالبعض الآخر، أو فصلها، كما في الكلمات التالية: ممّا، عمّا، ممّن، إنّما، ونعمّا، وربّما، وأحياناً تأتي هذه الكلمات منفصلة كما في قوله: «وإن ما نرينك» «عن ما نهوا عنه» «من ما ملكت أيمانكم».

وإن العلماء الذين حاولوا وضع هذه القواعد التمسوا الحكمة من هذا الرسم القرآني، من خلال بعض المعاني التي وجدوها مرتبطة بذلك، وهو منهج لا يخفى التكلف فيه، ومحاولة إيجاد أسباب لذلك الرسم، ولا أتصور أن الأمر يحتاج لكل ذلك التكلف في التماس الحكم، لأن الأمر أيسر من ذلك بكثير، ويمكننا أن نلخص ذلك بأن هذا الرسم كان هو الرسم الشائع والمتعارف عليه في ذلك العصر، وكتّاب الوحي هم كتّاب ذلك العصر، وقد كتبوا بما كان معروفاً وشائعاً من أسلوب الصحابة وقواعد الرسم، ولا أظن أننا بحاجة لذلك التكلف في التماس الحكم والأسباب.

مزايا الرسم العثماني:

وقد حاول الزرقاني في كتابه «مناهل العرفان في علوم القرآن» أن يعرض مزايا الرسم العثماني، وذكر من تلك المزايا والفوائد ما يلي:

الفائدة الأولى: «الدلالة في القراءات المتنوعة في الكلمة الواحدة بقدر الإمكان، وذلك أن قاعدة الرسم لوحظ فيها أن الكلمة إذا كان فيها قراءتان أو أكثر كتبت بصورة تحتمل هاتين القراءتين أو الأكثر، فإن كان الحرف الواحد لا يحتمل ذلك بأن كانت صورة الحرف تختلف باختلاف القراءات جاء الرسم على الحرف الذي هو خلاف الأصل، وذلك ليعلم جواز القراءة به وبالحرف الذي هو الأصل، وإذا لم يكن في الكلمة إلا قراءة واحدة بحرف الأصل كتبت به».

الفائدة الثانية: إفادة المعاني المختلفة بطريقة تكاد تكون ظاهرة، كما في قوله تعالى ﴿أم من

يكون عليهم وكيلاً﴾ وقد جاءت منقطعة، لإفادة معنى خاص، وجاءت موصولة في قوله: **﴿أمَّن يمش سوياً على صراط مستقيم﴾**.

الفـائدة الثالثة: الدلالة على معنى خفي دقيق كزيادة الياء في كتابة كلمة «أيد» **﴿والسماء بنيناها بأييد﴾** للإيماء إلى تعظيم قوة الله، التي بنى بها السماء وفقاً للقاعدة المشهورة «زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى».

الفائدة الرابعة: الدلالة على أصل الحركة «ساوريكم» «والصلوة» لأن أصلها منقلب على الواو.

الفائدة الخامسة: إفادة بعض اللغات الفصيحة مراعاة لبعض تلك القراءات.

الفائدة السادسة: حمل الناس على أن يتلقوا القرآن من صدور ثقات الرجال، من غير اعتماد على الرسم العثماني، لكي يكون مصدر القرآن التلقي السليم، والأداء المعتمد على أصالة الأداء القرآني، وحسن الترتيل والتجويد.

ولا يخفى من خلال عرض تلك المـزايا أن بعضها جدير بالاهتمام، وهو سبب مقنع لتميز الرسم العثماني ومخالفته أحياناً لقواعد الإملاء، وبخاصة من حيث ضرورة ملاءمة ذلك الرسم للقراءات المتنوعة في الكلمة الواحدة، بحيث يستجيب الرسم لكل القراءات، لأن عدم مرونة الـرسم للقـراءات سيؤدي على وجـه التـأكيد إلى تعدد النسخ القرآنية، بحيث يكون لكل قراءة مصحفها الخاص بها، وهذا أمر شديد الخطورة، أما استيعاب الرسم العثماني لكل القراءات فهو أمر مستحب ومطلوب.

إلا أن البعض الآخر من تلك المزايا يبدو فيه التكلف، والتكلف على ما يبدو هو سمة معظم ما قدمه العلماء من مبررات للرسم العثماني، إذ من المؤكد أن هناك اعتبارات روعيت أثناء كتابة القرآن والرسم العثماني، وأهم تلك الاعتبارات هي قواعد الخط والكتابة التي كانت سائدة في ذلك العصر، ولا يمكن تصور أن تكون تلك القواعد الخطية والإملائية في مستوى ما وصلت إليه فيما بعد، بعد عصر التدوين النحوي، ذلك أن العلوم والمعارف كلها شهدت تطوراً هائلاً جعلت أمر اللغة في مستوى التحكم في كل حرف من حروفها، رسماً وإملاءاً.

حكم رسم المصاحف العثمانية:

اختلف العلماء في حكم رسم المصاحف، هل هي توقيفية أم اجتهادية، وبالتالي هل تجوز مخالفة ذلك الرسم العثماني للمصحف، فإذا كانت توقيفية كانت المخالفة غير ممكنة، لأن الرسم لا يخضع للاجتهاد، وإنما يخضع لمنهج في الرسم خاص، لا يمكن محاكمته ومقارنته بقواعد

الإملاء والخط التي كانت سائدة في ذلك العصر أو التي برزت وحددت معالمها وقواعدها فيما بعد.

ويمكن تمحيص الآراء بثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: رسم القرآن توقيفي:

وذهب إلى هذا الرأي جمهور العلماء، وحجتهم في ذلك أن كتّاب الوحي قد كتبوا الوحي في عهد النبي ﷺ، وأقرهم الرسول على الشكل الذي كتبوه، ثم لما جمع المصحف في عهد أبي بكر حافظ الصحابة على ذلك الرسم، ثم اعتمده جمّاع القرآن الذين قاموا بجمعه الأخير في عهد الخليفة عثمان بن عفان، ولو كان هناك أي خلاف في ذلك الرسم لاعترض الصحابة على ذلك، ولأشاروا إلى الاختلاف في كتابة بعض الكلمات التي كتبت بطريقة مغايرة للأداء القرآني.

وحكى العلماء الإجماع على ذلك الرسم العثماني، ذلك أن عثمان لما جمع القرآن في مصحف واحد، كتب عدة نسخ منه، ووزعها في الأمصار الإسلامية، ولم يعترض أحد على ذلك الرسم العثماني، مع إدراكهم جميعاً لمخالفة ذلك الرسم للأداء القرآني.

ونقل من قال بهذا الرأي من العلماء أدلة مختلفة عن الصحابة والتابعين تؤكد أن رسم القرآن توقيفي، وأنه بهذا الاعتبار مما انعقد الإجماع عليه، ولا تجوز في هذه الحالة مخالفته.

ومن تلك الروايات ما رواه السخاوي بسنده أن مالكاً رحمه الله سئل: أرأيت من استكتب مصحفاً، أترى أن يكتب على ما استحدثه الناس من الهجاء اليوم، فقال: لا أرى ذلك ولكن يكتب على الكتبة الأولى إلى أن تعلمها الطبقة الأخرى، ولا شك أن هذا هو الأحرى.

وقال أبو عمرو الداني: لا مخالف لما لك من علماء الأمة في ذلك وقال أحمد بن حنبل: «تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ألف أو ياء أو غير ذلك».

وقال البيهقي في شعب الإيمان: «من كتب مصحفاً ينبغي أن يحافظ على الهجاء الذي كتبوا به تلك المصاحف، ولا يخالفهم فيه، ولا يغير مما كتبوه شيئاً، فإنهم كانوا أكثر علماً وأصدق قلباً ولساناً وأعظم أمانة، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكاً عليهم»[1].

الاتجاه الثاني: رسم القرآن اصطلاحي واجتهادي:

وهذا الرأي لا يرى في الرسم العثماني للمصحف ما يخرج عن دائرة الكتابة التي كانت سائدة في تلك العصر، وأن كتّاب الوحي، وكتّاب الوحي فيما بعد قد اعتمدوا على تلك الكتابة التي كانت

---

(١) انظر مناهل العرفان للزرقاني جـ١، ص٣٧١-٣٧٣.

سائدة، وهو المنهج الذي يتفق مع ظاهر النصوص، إذ لا يجد من يقول بهذا الرأي من الأدلة ما يؤكد توقيفية الرسم العثماني، لأن «التوقيف الرسمي» يحتاج لإثباته إلى دليل يؤكد تميز الرسم عن قواعد الرسم التي كانت قائمة.

وابن خلدون يأخذ بهذا الرأي، ولا يرى أي دليل على وجوب ما يستدعي أن يكون الرسم القرآني من الأُمور التوقيفية، ويفسر ابن خلدون كما ذكرنا ذلك من قبل، مخالفة الرسم العثماني لما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط بأن الصحابة من كتّاب القرآن لم تكن صناعة الخط عندهم «مستحكمة في الإجادة» بسبب عدم ازدهار الحضارة والعمران، وأن التابعين من السلف اقتفوا أثرهم من بعدهم «**تبركاً بهم**»، وأن دعوى أحكام الصحابة لصناعة الخط هو زعم يفتقد الدليل، وقد دفع إليه اعتقادهم بضرورة تنزيه الصحابة عن توهم النقص، مع أن عدم إجادة الخط لا يدل على النقص، لأن إجادة الخط من الصنائع المعاشية وهو أمر إضافي، وليس بكمال مطلق، ولا يؤثر نقصه على الإخلال في الدين أو في الصفات[1].

وممن قال بهذا الرأي القاضي أبو بكر الباقلاني وقال في ذلك:

«بل السنة دلت على جواز رسمه بأي وجه سهل، لأن رسول الله ﷺ كان يأمر برسمه ولم يبين لهم وجهاً معيناً، ولا نهى أحداً عن كتابته، ولذلك اختلفت خطوط المصاحف فمنهم مَنْ كان يكتب الكلمة على مخرج اللفظ، ومنهم مَنْ كان يزيد وينقص لعلمه بأن ذلك اصطلاح وأن الناس لا يخفى عليهم الحال، ولأجل هذا بعينه جاز أن يكتب بالحروف الكوفية والخط الأول، وأن يجعل اللام على صورة الكاف، وأن تعوج الألفات، وأن يكتب على غير هذه الوجوه وجاز أن يكتب المصحف بالخط والهجاء القديمين، وجاز أن يكتب بالخطوط والهجاء المحدثة وجاز أن يكتب بين ذلك.

وإذا كانت خطوط المصاحف وكثير من حروفها مختلفة متغايرة الصورة، وكان الناس قد أجازوا ذلك، وأجازوا أن يكتب كل واحد منهم بما هو عادته، وما هو أسهل وأشهر وأدلى، من غير تأثيم ولا تناكر، علم أنه لم يؤخذ في ذلك على الناس حدّ محدود مخصوص، كما أخذ عليهم في القراءة والأذان».

ونلاحظ أن هناك تقارباً في الرأي بين ابن خلدون والباقلاني، من حيث القول بعدم توقيفية الرسم العثماني، إلا أن ابن خلدون يتجاوز الحد الذي ذهب إليه الباقلاني، وهنا نقطة الاختلاف،

---

(١) انظر ذلك العبر جـ١، ص٧٤٧ـ٧٤٩.

إذ يفسر مخالفة الرسم العثماني لما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط بأن تلك الصناعة لم تكن مستحكمة في الصحابة، وكانت تلك الرسوم «غير مستحكمة في الإجادة، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله ﷺ».

وهذا أمر أشد خطورة من القول بجواز كتابة المصحف بغير الرسم العثماني، لأن ما قاله ابن خلدون يفيد ضمناً أن الرسم العثماني للمصحف قد وقعت فيه أغلاط خطية وإملائية سببها عدم إجادة الصحابة لصناعة الخط، وهذا اتجاه ليس من اليسير التسليم به، لخطورته أولاً، ولعدم قيام الدليل عليه ثانياً، لأن الصحابة كما أتصور ذلك كانوا يكتبون وفقاً لقاعدة الخط والكتابة في ذلك العصر أولاً، ولا شك أنهم كانوا يراعون اعتبارات أُخرى في ذلك الرسم، مثل ما أشار إليه بعض العلماء من الدلالة على بعض القراءات المتنوعة في الكلمة الواحدة، ومن الإشارة إلى بعض المعاني بطريقة ظاهرة، ومن توجيه الانتباه إلى بعض المعاني.

ويجب أن نستبعد كلياً فكرة الخطأ في الكتابة، لأن إثبات الخطأ يؤدي إلى نتائج أكثر خطورة، ولا تستقيم مع حفظ الله تعالى لكتابه، إذ من المؤكد أن الرسم العثماني هو رسم لا يتطرق الخطأ إليه من حيث الكتابة، ولا يجوز القول بذلك، ولو صح وقوع الخطأ لأدى ذلك إلى ملاحظة الصحابة لذلك الخطأ أو اللحن، ولأشاروا إليه وأنكروه، وأصلحوه في المصاحف العثمانية، إذ لا مبرر لإبقاء اللحن والخطأ، وهم أكثر الناس حرصاً على كتاب الله تعالى.

وهذه القضية تختلف عن قضية جواز كتابة المصحف بغير الرسم العثماني، إذ من الواضح كما يقول أبو بكر الباقلاني، أنه ليس هناك دليل على وجوب الالتزام بالرسم العثماني، ولو كان هناك دليل على ذلك لما وقع الاختلاف في الحكم، لأن الدليل القاطع يمنع الاختلاف، وجواز الكتابة بغير الرسم العثماني لا يقلل من أهمية الرسم العثماني للمصحف، وضرورة الحفاظ عليه كرسم أول للمصحف، حظي برعاية الصحابة وكان موطن إجماع وقبول من المسلمين.

الاتجاه الثالث: موقف التوسط:

وهذا الاتجاه كما أشار إليه «الزرقاني» في كتابه «مناهل العرفان في علوم القرآن» وهو ما يفهم من كلام العز بن عبدالسلام من «أنه يجوز بل يجب كتابة المصحف الآن لعامة الناس على الاصطلاحات المعروفة الشائعة عندهم، ولا تجوز كتابته لهم بالرسم العثماني الأول، لئلا يوقع في تغيير من الجهال، ولكن يجب في الوقت نفسه المحافظة على الرسم العثماني، كأثر من الآثار النفيسة الموروثة عن سلفنا الصالح فلا يهمل مراعاة لجهل الجاهلين، بل يبقى في أيدي العارفين

الذين لا تخلو منهم الأرض»[1].

ونقل نصوصاً عن صاحب التبيان وصاحب البرهان تؤكد هذا الاتجاه، ولا ترى في كتابة المصحف على ما أحدثه الناس من قواعد الخط والإملاء ما يتعارض مع أهمية الحفاظ على النص القرآني، الذي يجب أن يكون ميسر القراءة لكل الأجيال، لكي يتمكنوا من قراءته قراءة سليمة، لئلا يقع الخطأ في التلاوة، نتيجة الجهل بقراءة الرسم العثماني، الذي يحتاج إلى تعليم خاص، ويعتمد على التلقي ومعرفة أصول مصطلحات الرسوم العثمانية.

نتائج ضرورية:

ومما ذكرناه سابقاً يمكننا أن نخرج بالنتائج التالية:

أولاً: استبعاد فكرة اللحن في الرسم العثماني:

وهذا منطلق يجب أن ننطلق منه لبحث موضوع الرسم العثماني للمصحف الشريف، لأن إثبات **اللحن** أمر يحتاج إلى أدلة تثبت اللحن، كما أنه مستبعد من الناحية التاريخية، لأن اللحن لو وقع لوجب على الصحابة والتابعين أن يشيروا إليه ويرفضوه، وإذا كانوا قد قبلوا الرسم العثماني من باب التبرك بالصحابة، فإن قبول اللحن لا يمكن أن يكون من التبرك، ولا بد أن أمر اللحن كان من الأمور غير المطروحة في هذا المجال.

وهناك شبهات أثارها البعض من أن «عثمان» قال عندما عُرض عليه المصحف: «أحسنتم وأجملتم، إن في القرآن لحناً ستقيمه العرب بألسنتها» وما روي عن عكرمة من أنه قال: «لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان فوجد فيها حروفاً من اللحن فقال لا تغيروها فإن العرب ستغيرها أو قال: ستعربها بألسنتها».

وتلك الشبهات لا يمكن قبولها لاعتبارين:

١ـ من ناحية الرواية: أشار العلماء إلى عدم صحة هاتين الروايتين، لضعف إسنادهما ووجود اضطراب وانقطاع فيهما، وقال الألوسي في تفسيره: «إن ذلك لم يصح عن عثمان أصلاً».

٢ـ من ناحية المعنى: لا يمكن أن يصدر هذا القول عن «عثمان»، لأن اعترافه بوقوع اللحن يوجب عليه الأمر بإصلاح ذلك اللحن، وبخاصة وأنه مسؤول كخليفة للمسلمين، عن سلامة النص القرآني، وكيف يمكن تصور اعتماد النسخ العثمانية من الخليفة وتوزيعها على الأمصار لاعتمادها وإحراق ما عداها، مع التسليم بوجود اللحن والخطأ في النص القرآني، وإذا كان «عثمان» لم يقم

---

(١) انظر مناهل العرفان جـ١، ص٣٧٨.

بإصلاح الخطأ واللحن فكيف يصح لغيره أن يقوم بإصلاح ذلك اللحن؟

أما الروايات الأُخرى المنقولة عن بعض الصحابة والتابعين من القول بوجود لحن في الرسم العثماني، فتلك من الشبهات التي أُثيرت والتي تفتقد الإثبات، وهي مستبعدة في جميع الأحوال من ناحية السند والمعنى.

ثانياً: جواز كتابة المصحف بالخط المتعارف عليه:

وهذا ما اتجه العلماء إلى الأخذ به، لتيسير القراءة على الناس، بالخطوط الميسرة والمفهومة لديهم، ومراعاة خصائص الرسم القرآني بقدر الإمكان، لكي يكون القرآن متميزاً في خصائصه الخطية.

ومن الصعب التقيد بالرسم العثماني في جميع الأقطار الإسلامية، وفي جميع العهود، ذلك أن قواعد الخط تتطور وتتغير وتختلف بين قطر وآخر، بحسب أسلوب الكتابة وقواعد الخط المتبعة، وليس هناك ما يمنع من أن تراعى الخصائص الكتابية والخطية السائدة، على أن لا تخل بخصائص الرسم القرآني المتميز.

وإننا ندرك أحياناً أن تيسير الرسم القرآني يساعد الناس على القراءة الصحيحة، وبخاصة بالنسبة للأجيال التي لم تتح لهم الفرصة لتعلم القرآن في المكاتب القرآنية المتخصصة، وأن تيسير الرسم سيشجع الناس على عدم اللحن، وسيؤدي إلى استقامة الأداء القرآني، وليس هناك ما يمنع من ذلك، إذ من المسلّم به أن كل ما يشجع على تيسير القراءة أمر مطلوب.

ثالثاً: ضرورة الحفاظ على الرسم العثماني:

وهذا مطلب ضروري وهام، لأنه يؤدي إلى الحفاظ على الرسم الأصيل، للنص القرآني كما كتبه الصحابة وذلك الرسم العثماني يثير في النفس مشاعر عاطفية خاصة، لأنه رسم محاط بقدر من القداسة التاريخية.



رأي ابن خلدون في اشتراط نسب الخليفة

الخلافة في الإسلام تكليف ومسؤولية، وهي بهذا الاعتبار إمامة للمسلمين، والإمامة لا تعطي معنى الاقتداء فحسب، وإنما تعطي معنى أعم من ذلك، وهو «**نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به**» وبمقتضى الخلافة يقوم الخليفة «**بحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها**».

ومن هذا المنطلق يشترط في خليفة المسلمين أن يكون متوفراً على الشروط التي تؤهله لهذه المسؤولية، ويمكن تلخيص تلك الشروط بشرطين اثنين هما:

أولاً: الاستقامة

ويراد بالاستقامة أن يكون الخليفة في موطن الاقتداء، لأنه إمام، والإمامة تفيد معنى الاقتداء بالنسبة للمسلمين، وقد عبّر علماء الفكر السياسي الإسلامي عن هذا الشرط بصفة «**العدالة**»، والعدالة شرط في جميع المناصب الدينية، وهي شرط أيضاً في جميع المناصب العامة، وبخاصة منصب القضاء، وهي شرط في الشهادة، لأن العدالة هي الاستقامة، ولا يمكن الاطمئنان لأي حكم صادر عن شخص لا تتوفر فيه صفة العدالة، وإذا كانت العدالة شرطاً في منصب الشهادة والقضاء فهي أولى في منصب الإمامة العظمى، واعتبرها الماوردي في كتابه: «الأحكام السلطانية» الشرط الأول من شروط الإمامة، وقال في ذلك في معرض حديثه عن وجوب طاعة الإمام: «**والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه**»، والمراد بالجرح في عدالته «الفسق» وهو متابعة الشهوة، وعدم القدرة على السيطرة على نفسه، من حيث السلوك، وهذا ضعف، والضعف يسقط العدالة، لأنه في مركز المسؤولية، ولا بد لمن يتصدى للمسؤولية العامة أن يكون قادراً على كبح أعنة شهواته، فلا يصدر عنه إلا ما يجعله في موطن الكمال، لاستعداد الناس للاقتداء به.

ومن العدالة أيضاً أنه يكون سليم العقيدة، لا يأخذ بالبدع الاعتقادية والانحرافات، لأن ذلك يشجع على انتشارها وازدهارها، مما يخل بمسؤوليته.

وقال ابن خلدون في ذلك:

«وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف» (ص٣٤٢).

ثانياً: الكفاءة والجدارة:

وهذا الشرط من أهم الشروط الممكنة للخليفة من ممارسة مسؤولياته، وهو شرط عام، وتدخل فيه شروط متعددة، لأن كلمة الكفاءة لا تتوقف عند حدود معينة، وإنما تشمل كل شرط مفيد، ويرتبط به أداء العمل وكماله، ولهذا فقد توسع العلماء في هذا الشرط، وجعلوه شروطاً متعددة، **كالعلم والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء**، ولا أرى ضرورة لهذا التقسيم، لأن الجدارة والكفاءة شاملة لكل ذلك، فالجاهل لا تتوفر فيه الكفاءة، وكذلك فإن فاقد بعض حواسه مما يخل بأداء العمل لا يعتبر في موطن الكفاءة، فالكفاءة العقلية والكفاءة الجسمية شيء متكامل، وهو شرط بديهي ومنطقي، لأن الخليفة يتم اختياره لأداء مهمة عامة، ولا بد أن يكون مؤهلاً لأداء تلك المهمة، وأبسط مظاهر التأهيل أن يكون مؤهلاً من الناحية العقلية والجسدية، لأن انتفاء ذلك يخل بالأداء.

ولا نقصد بالكفاءة الجسدية الكمال الجسمي، وإنما نقصد الكمال الذي لا يخل بالأداء السليم للعلم، كالشلل والعمى والصمم وفقد اليدين والرجلين، لأن نقص ذلك يخل بسلامة العمل، أما النقص الذي لا يخل بسلامة العمل فلا يؤثر في الكفاءة، وهذا يدخل ضمن الشروط الكمالية التي تستحسن ولا تشترط، وقد أطال الإمام الماوردي في تفصيل ذلك، وأورد صوراً دقيقة لما يخل بالكفاءة كما أشار ابن خلدون إلى بعض ذلك.

والعلم يدخل ضمن الكفاءة، والفقهاء لا يكتفون بالقليل من العلم، وإنما يشترطون الاجتهاد، ويريدون بالعلم المؤهل للاجتهاد، «لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال» (ص٣٤٢)، وهذا الشرط هو مما يمتاز به الفكر الإسلامي، إذ يعتبر العلم شرطاً أساسياً من شروط الخليفة، وأعني به العلم المؤدي للاجتهاد.

وأظن أن كلمة الكفاءة والجدارة كافية في التعبير عن هذه الشروط التفصيلية، إذ يشترط في الخليفة أن يكون مؤهلاً لكل ما يتطلبه منصبه من الشروط، كالشجاعة والحكمة والنزاهة والعلم والرأي والفراسة والذكاء، وجميع هذه الصفات مما يجدر أن تتوافر في الخليفة، ولهذا فقد اكتفينا بالإشارة إلى كلمة الاستقامة والجدارة للتعبير عن الشروط المطلوبة.

وليس هناك أي خلاف في هذه الشروط، قد تكون هناك بعض الخلافات في المقدار الكافي من تلك الشروط، وهي خلافات جزئية، تجمعها كلمة الكفاءة، حتى أن شرط الاستقامة يدخل ضمن الكفاءة والجدارة، لأن انتفاء الاستقامة هو انتفاء لكمال الكفاءة، لأن المنحرف عن السلوك القويم لا يمكن أن يكون كفؤاً لمسؤولية عامة، وبخاصة منصب الخلافة والإمامة التي تحمل معنى النيابة والاقتداء.

اشتراط القرشية:

والشرط الذي وقع فيه الاختلاف، هو شرط **النسب القرشي**، وقد اشترطه أهل السُّنَّة، واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»، ولم يشترطه الخوارج والمعتزلة، واعتبروا الخلافة حقاً لكل مسلم إذا توافرت فيه شروط الإمامة المتعلقة بالاستقامة والكفاءة العلمية والجسمية والنفسية.

واستدل أهل السُّنَّة بأدلة كثيرة، أبرزها الحديث المروي عن النبي ﷺ والذي احتجّت به قريش على الأنصار عندما هموا ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: «منا أمير ومنكم أمير»، خلال اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة، بعد وفاة النبي ﷺ، وقالوا بأن النبي ﷺ أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم.

أما الذين أنكروا هذا الشرط فقد اعتمدوا على أدلة أُخرى تفيد أن الطاعة للإمام مطلوبة، ولو كان عبداً حبشياً، وبعض روايات أُخرى لا يسلم معظمها من النقد.

رأي ابن خلدون في اشتراط القرشية:

وأردت أن أُبرز رأي ابن خلدون، وهو رأي متميز، لا يرفض ما يقول به أهل السُّنة من اشتراط النسب القرشي، ويؤيده ليس من منطلق التسليم المطلق به، وإنما من منطلقه الذاتي المرتبط بنظريته المتميزة والخاصة في موضوع «العصبية»، وهو في هذا الرأي يفسر النص كعادته في تفسير المواقف والأحداث تفسيراً تاريخياً ومادياً، ويرى أن اشتراط القرشية أمر ضروري في ذلك الاجتماع الذي عقد في السقيفة، وهو اشتراط ضروري في كل المرحلة التاريخية التي كانت قريش صاحبة عصبية قوية فيها، إذ لا يمكن لصاحب العصبية القوية أن يرضخ لغيره ممن هو أضعف منه عصبية وقوة.

وقريش في ذلك التاريخ كانت صاحبة عصبية، وعصبيتها هي أقوى العصبيات، ولا يمكن أن تقارن بعصبية الأنصار من سكان المدينة، من الأوس والخزرج، وأن العرب يعرفون مكانة قريش بين القبائل العربية، وقوتها، ويرضخون لسلطانها ولدعوتها، ولا يرضخون لعصبيات أخرى لا تملك نفس الخصائص المميزة من حيث القوة والتلاحم.

حكمة اشتراط القرشية:

وانطلق ابن خلدون في إقراره لنظريته من منطلق «المقاصد والحكم الشرعية»، وطرح تساؤلاً عن الحكمة من اشتراط القرشية، وهذه الحكمة لا تخرج عن احتمالين:

أولهما: التبرك بالنسب:

ناقش ابن خلدون هذا الاحتمال، وتساءل عن مدى صحة هذا الاحتمال، وهل التبرك يعتبر من المقاصد الشرعية.

وأجاب على ذلك بأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية، وقال في ذلك:

«ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة، والتبرك بها حاصلاً لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية» (ص٣٤٥).

وبمقتضى هذا التفسير ألغى ابن خلدون فكرة التبرك، وألغى معها النص، المشترط للقرشية، لأن النص إذا لم يأخذ بالاعتبار أفضلية قريش فقد ألغى ذلك النص، وأصبح الاشتراط فاقداً مدلوله وغايته.

ثانيهما: المصلحة:

وابن خلدون فسّر النص تفسيراً زمنياً في إطار عصر معين، ومصلحة قائمة، ذلك أن قريش في ذلك الحين كانت صاحبة عصبية غالبة، ويمكن في حالة إسناد الخلافة إليها أن يتحقق الاستقرار، لأن العرب تعرف أهمية عصبية مضر من حيث الكثرة والشرف والمكانة والقوة، ولو أسند الأمر إلى غيرهم لأدى ذلك إلى اختلاف الكلمة وافتراق الجماعة، مما يؤدي حتماً إلى التنازع والتقاتل.

وقال في ذلك:

«فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من شرعيتها، وإذا سيرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة «مضر» وأصلهم وأهل الغلب فيهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ولا يقدر غيرهم من قبائل «مضر» أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم

على الكرة فتفترق الجماعة، وتختلف الكلمة، والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم، ورفع التنازع والشتات بينهم، لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة، لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها، فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية، ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة «مضر» أجمع، فأذعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة» (ص٣٤٥-٣٤٦).

ونلاحظ أن النسب القرشي كما أورده ابن خلدون لا يعتبر شرطاً خاصاً لميزة خاصة لقريش، وإنما يدخل ضمن الجدارة والكفاية والمصلحة، ذلك أن يكون الخليفة من أهل عصبية قوية هو من شروط الكفاية، ولا حاجة عندئذ لاشتراط النسب القرشي، ومع هذا فإن السؤال يبقى مطروحاً عن السبب في ذكر هذا التخصيص، وهذا الاشتراط، وإذا صح هذا التخصيص لمعنى يتعلق بالكفاية، لم يكن من حاجة لذكر هذا الشرط، وهل يجوز تخصيص النص بحدود المكان والزمان؟. ذلك سؤال يطرحه ذلك التفسير الخلدوني لمعنى النص.

أسباب تفسير اشتراط النسب بالعصبية:

يمكننا أن نفهم سر التفسير الخاص الذي أورده ابن خلدون لمعنى النص الذي يفيد اشتراط القرشية، وهو تفسير بالرغم من أهميته يؤدي بطريقة مباشرة وأكيدة إلى إلغاء النص، لأنه في ظل هذا المفهوم يفقد قيمته، ويدخل ضمن شروط الكفاية، التي تدعو إليها مصلحة المسلمين، إذ من المفروض بداهة أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية قوية، سواء كانت عصبية نسب أو عصبية قوة، كأن تكون له قوة تدعمه وتقوي نفوذه، وتسانده في كل مواقفه.

ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى هذا التفسير أن ابن خلدون كان يعيش في ظل غياب العصبية العربية، وضعفها، وكانت العصبيات الغالبة في ذلك الحين في بلاد المغرب هي عصبيات بربرية، أقامت دولاً قوية في بلاد المغرب والأندلس، مثل دولة المرابطين ودولة الموحدين ودولة المرينيين، ولا يمكن اشتراط النسب القرشي في ظل ذلك الواقع الذي كان ابن خلدون يعاصره ويعايشه، ولم يكن ذلك المفهوم مما يمكن أن يتمسك به ويدعو إليه، لأنه يؤدي بطريقة مباشرة إلى الحكم على ما يخالف ذلك الاشتراط بمخالفة النص، وهو أمر شديد الخطورة في مجتمع شديد الاعتزاز والتمسك بأحكام الدين.

ومن اليسير علينا أن نلاحظ كثيراً من المواقف والأفكار التي تأثر فيها ابن خلدون بالعصر الذي كان يعـايشـه، ولعل نظريته في العصبية هي نتاج ذلك العصر، وهي معبر واضح عن فكر ذلك العصر، وموازينه السياسية، وقيمه الأخلاقية، وليس من المتصور أن يقدم ابن خلدون تصوراً فكرياً يناقض قيم ذلك العصر، الذي كان ابن خلدون يشارك في بعض أحداثه.

أثر شخصية ابن خلدون في تفسير هذا النص:

ومن أبرز معالم شخصية ابن خلدون التي يمكن أن نلمحها من خلال تاريخ حياته كما أوردها عن نفسـه في القسم الأخير من كتابه العبر، تحت عنوان: «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، أنه كان شخصية سياسية تتصف بصفة المرونة وهو سريع التقلب مع تغير الظروف، يحسن أسلوب المجـاملة، ولا يلجـأ إلى أُسلوب المقـاومة والمواجهة، وهو رجل سياسة أكثر منه رجل مواقف، ويبدو أن ذلك كان منهج ذلك العصر، حيث كانت السلطة سائدة، وتأنف الحق الذي يصادم ما هو قائم، ولا تقبل كلمة الحق إذا كانت مغايرة لمسار الرياح السياسية، وابن خلدون هو نتاج ذلك العصر، وفكره هو فكر معبّر عن ذلك العصر، وعن قيمه السائدة.

وأعتقد أن ابن خلدون انطلق من الواقع لتبرير الواقع، وحاول إلغاء شرط القرشية، لأنه مطلب سياسي في ذلك العصر، إذ كانت العصبية العربية ضعيفة متراجعة منهكة، لا تقوى على الدفاع عن نفسها فضلاً عن أن تكون عصبية مطالبة بالحكم متطلعة له، مغالبة غيرها ومنافسة للعصبيات الأُخرى.

وهذا الحكم على ابن خلدون لا يقلل من أهمية رأيه، كأُسلوب علمي وعقلاني ومادي لتحليل النص وتفسيره، إلّا أن ذلك التفسير يجب أن يطرح في إطار الأسباب المؤدية إليه، والعصر الذي ظهـر ذلـك الرأي فيه، والبيئة التي أسهمت في صياغة ذلك التصور ونضجه، إذ لا يمكن لهذا التصور أن يكون نتاج عصر الأُمويين، ولا يمكن له أن يكون نتاج عصر العباسيين، ولكنه يمكن أن يكـون نتـاج عصـور أُخرى سيطرت فيها عصبيات غير عربية، كان من الضروري أن تكون النصوص منسجمة في تفسيرها مع ذلك الواقع، وابن خلدون خير مَنْ يتقن هذا الفن من التحليل، وخير من يبرزه ويدافع عنه، لقدرته على التحكم في النصوص، واستيعابه لأحداث التاريخ.

ويوضحُ ابن خلدون رأيه بقوله:

«فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أُمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم

بأمـور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على مَنْ معها لعصرها، ليستبعوا من سواهم وتجتمـع الكلمـة على حسن الحمـاية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة» (ص٣٤٧).

الإسلام لا يقر فكرة العصبية كأساس للشرعية:

ومن الصعب التعليم بما اتجه إليه ابن خلدون من القول بأن السبب في اشتراط العصبية في قريش هو وجود العصبية فيهم، فإذا زالت العصبية منهم، وضعف أمرهم، أصبحت الخلافة في أهل العصبية الغالبة.

وأود هنا أن أتساءل عن السبب الذي جعل الأنصار في سقيفة بني ساعدة يسلمون بالنص، الـذي احتج المهاجرون به من أن الأئمة من قريش، مع أن الأنصار كانوا في ذلك الحين أهل عصبية قوية، ولو لم تكن لهم عصبية قوية لما تمكنوا من نصرة المسلمين، ومواجهة قريش، ولم يناقش الأنصار فكرة العصبية ولم يفهموا من النص ذلك المعنى الذي أورده ابن خلدون، ولو كان هذا المعنى مطروحاً لكان من حق الأنصار أن يطرحوا فكرة العصبية للنقاش، وأن ينطلقوا من هذا المنطلق في بحث قضية الخلافة.

ولا أرى أية فائدة من إيراد النص في إطار تفسير ابن خلدون له، من حيث العصبية، ذلك أن العصبية لا تحتـاج إلى نص لتـأكيد وجودها، فهي قوية بذاتها، وقوتها مستمدة من قدرتها على التغلب عن طريق السلطة القاهرة، ولا حاجة إلى أي نص يخص قريش.

ولـو تصورنا أن الخلافة في أهل العصبية الغالبة فما الفائدة من اشتراط بعض الشروط في الخليفة، وما دور أهل الحل والعقد وهم أهل الاختيار في اختيار الخليفة إذا كانت العصبية القاهرة هي المبرر الوحيد للاختيار، ولا أظن أن العصبية بحاجة إلى دور أهل الحل والعقد، لأن العصبية تنفي الاختيار، فصاحب العصبية يفرض نفسه عن طريق الغلب والقهر، وليس محتاجاً إلى ترشيح أو اختيار كما أنه ليس محتاجاً إلى البيعة، لأن مصدر قوته هو العصبية، وليس اختيار أهل الحل والعقد له.

تناقض فكرة العصبية مع أُصول الفكر السياسي الإسلامي:

ولا شك أن منطلق ابن خلدون في موضوع العصبية بالرغم من أهميته كواقع تاريخي لا مجال لإنكـاره، أو التقليل من قيمتـه، يتنـاقض في كثير من صوره ونتائجه مع أُصول الفكر السياسي الإسـلامي، ولهـذا لا يجـوز اعتباره أصلاً من أُصول هذا الفكر، لأنه يتصادم معه في كثير من

المواطن، ذلك أن العصبية تعني القوة، وإقرار العصبية هو إقرار بشرعية القوة كمصدر من مصادر هذا الفكر، والإسلام لا يقر هذه الظاهرة كمبرر للشرعية، وإلا انتفت معظم أصول الفكر السياسي الإسلامي النظرية والمثالية.

وينبغي أن ننطلق من نقطة بديهية أن الإسلام لا يمكن أن يجعل فكرة العصبية الغالبة هي مصدر للشرعية، لأن تلك العصبية قوة غير عاقلة، في معظم الأحيان، وهي غير ملتزمة بأحكام الشرع ومتقيدة به، لأن مصدر قوتها هو «خلق التوحش»، كما قال ابن خلدون. ومن أبرز معالم ذلك الخلق القسوة والقوة وانعدام الوازع الأخلاقي وعدم التقيد بأية قواعد أو قيود شرعية أو إنسانية، وكلما كانت العصبية أكثر قسوة كانت أكثر قوة، وانطلقت نحو الحكم الذي يعتبر غاية لها.

ولهذا فإن ربط النص الوارد في موضوع القرشية بفكرة العصبية هو ربط يفتقد الدليل أولاً، ويلغي النص ثانياً، إذ لا فائدة منه في ظل هذا التقييد، وثالثاً يؤدي هذا التفسير إلى إعطاء العصبية القاهرة سلطة شرعية، عن طريق القهر والغلب، ولا يمكن لأي منهما أن يكون مبرراً ـ من الناحية الأخلاقية، لإقرار شرعية معترف بها، وإذا كان الواقع يفرض على الإنسان أن يعترف بشرعية القوة القاهرة، فإن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تعترف بتلك الشرعية ما لم تتوافر فيها شروط الاعتراف الشرعي.



العلماء والسياسة في نظر ابن خلدون

تعليل رأي ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن العلماء أبعد عن السياسة ومذاهبها، وعلّل ذلك بأن العلماء «معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن»، ولا يشترط أن تكون مطابقة لما في الخارج، وقد يطلب أن تكون ما في الخارج مطابقاً لها، ويشمل ذلك العلوم الشرعية التي تعتبر فروعاً لما في الكتاب والسُّنّة وتختلف عن العلوم العقلية التي يطلب صحتها مطابقتها لما في الخارج» (ص١٠٤٥).

ووجه الخلاف بين العلماء وأهل السياسة أن صاحب السياسة والمشتغل فيها يحتاج إلى مراعاة ما في الخارج، من ظروف وأحوال، ومن الصعب اعتماد القياس في هذا المجال، لأن أحوال العمران ليست واحدة، وهناك معايير دقيقة قد يفهمها أهل السياسة وتغيب عن أهل العلم، الذين يغلب عليهم تعميم الأحكام واستعمال الأقيسة، وهذا ما يدفع بهم إلى الوقوع في الغلط في معظم الأحيان.

ويلحق ابن خلدون أهل الذكاء والكيس من أهل العمران بالعلماء، في وقوعهم في الغلط لأنهم يغوصون على المعاني ويستعملون القياس، وغالباً ما يؤدي هذا المنهج في معالجة الأمور إلى تعقيد المشاكل، وربطها ببعضها، مما يسهم في عدم استقامة أحوال معاشهم، بخلاف شأن العوام من الناس من أصحاب الطبع السليم، والذكاء المتوسط، فإن معظم هؤلاء لا يستعملون الأقيسة في مجال الأحكام، ولا يعممون الأشياء بطريقة تفقدهم القدرة على ربط المسائل بأسبابها المباشرة المؤدية إليها، وبسبب ذلك تكون نظرتهم للأشياء أكثر واقعية، ومعالجتهم للقضايا أقرب إلى الصواب.

ويصف ابن خلدون أحوال ذلك العامي السليم الطبع بقوله:

«والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدى الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه. . . فيكون مأموناً من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسن معاشه، وتندفع آفاته ومضاره، باستقامة نظره» (ص١٠٤٧).

ثم يضيف ابن خلدون إلى ذلك قوله:

«ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني» (ص١٠٤٧).

ونلاحظ أن ابن خلدون في هذا الموطن يفرق بين النظرة الواقعية والنظرة العقلانية المعتمدة على المنطق والقياس، ولا يستبعد الغلط في صناعة المنطق، لأن هذه الصناعة بعيدة عن الحس ولا تعتمد على المحسوسات، ولذلك فإنها قد تقع في الغلط، ويلتبس عليها الصواب.

ومن هنا يقرر ابن خلدون أن أهل العلم لا يصلحون للسياسة، لأن السياسة تحتاج إلى نظرة واقعية مباشرة، قد يدركها الإنسان العادي، وقد يكتشف أسرارها، وقد يحسن التعامل معها، بحسه الفطري، وبنظرته البسيطة التلقائية التي لا تستعمل الأقيسة الفكرية، ولا تحسن فهم ما وراء المحسوسات.

ولعل ابن خلدون يريد أن يشير إلى أن السياسة فن خاص، يتناقض في بعض وجوهه مع المنطق العقلي، لأن المنطق العقلي تحكمه معايير، والسياسة تحكمها المصالح، والمصالح متجددة ومتغيرة، ولا بد لأهل السياسة من التعامل مع المواقف بحسب ما تتطلبه السياسة من مرونة، والسياسي الذي يحكم معاييره المنطقية، ويتمسك بمواقفه المثالية قد لا ينجح في مجال السياسة، وقد يغرق في أوحالها، وقد يسقط ولا يجد مَنْ يسعفه.

ولا أدري هل يحاول ابن خلدون أن يقرر أن أهل العلم لا يصلحون للسياسة، لقصورهم عن معرفة أساليبها وطرائقها، أم لقصور السياسة عن أن تكون في مستوى اهتمام أهل العلم وبالتالي، هل من واجب أهل العلم أن ينحدروا إلى مستوى السياسة أم يجب على أهل السياسة أن يقتدوا بأهل العلم وأن يقتربوا منهم في الأخذ بمنطقهم العقلي، وفي استعمالهم الأقيسة المنطقية في التعامل مع المواقف المستجدة؟

ونلاحظ أن ابن خلدون عندما تحدث عن العامي من أصحاب الطبع السليم من متوسطي

الذكاء أشاد بنظره الضيق الذي لا يتجاوز المواد المحسوسة، واعتبره مأموناً في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، وبناء عليه يحسن معاشه.

ارتباط رأي ابن خلدون بنظرته العامة للحكم:

ولا يمكن فهم رأي ابن خلدون في هذا الموطن إلا في إطار ربط ذلك بنظرته العامة إلى الحكم والسياسة، والصنائع العلمية، ووسائل المعاش، وغير ذلك مما عرض له في الأجزاء الأولى من مقدمته، حيث حاول أن يشرح رؤيته الذاتية لنشأة الدول وقيامها، وازدهار العمران والحضارة، ووسائل كسب الرزق والصنائع، وخلق المكايسة بالنسبة للتجار.

وفي مجال السياسة يرى ابن خلدون أن السياسة تحتاج إلى نظرة واقعية، ولا تحتاج إلى تلك النظرة المثالية ذات المضمون والعمق، والسياسة أيضاً لا تحتاج إلى النظر الفكري والغوص على المعاني، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال»، وهو منهج يساعد السياسي على التعامل مع الظروف المستجدة، بطريقة مباشرة وعفوية، دون حاجة إلى النظرة الفكرية العميقة.

وربما يحمل كلام ابن خلدون بعض النقد لأهل المنطق، لأن صناعتهم لا توفر لهم الأمن من الوقوع في الخطأ، لأنها بعيدة عن المحسوس، وهذا النقد هو امتداد لموقف ابن خلدون من البراهين الفلسفية التي وصفها بالقصور، واعتبرها غير وافية بالغرض، ووجه القصور فيها أن المطابقة بين نتائجها الذهنية التي تستخرج عن طريق الأقيسة وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن النتائج ذات طبيعة ذهنية بخلاف الموجودات الخارجية فهي ذات طبيعة ملموسة.

ويبدو أن ابن خلدون استفاد في تحليله لمنهج أهل العلم في التفكير وأسلوب أهل السياسة من خلال تجربته السياسية، فقد اشتغل ابن خلدون في السياسة وخاض غمارها واكتوى بنارها، ودخل في صراعات عنيفة، ووقف حيناً في القمة، وحيناً آخر في السفح، تتقاذفه أمواج هائجة ثائرة، وهذه التجربة الغنية أكسبته خبرة وعمقاً في نظرته إلى دور الفكر في الحياة، وإمكانات الفكر في مجال السياسة، ولا شك أن الفكر الذي يحتاج إليه السياسي هو ذلك الفكر المرن الذي يمكّن صاحبه من التعامل مع الأحداث، بكيفية ذكية وحذرة.

وعرض ابن خلدون لأهل الذكاء والكيس من أهل العمران، وألحقهم بالعلماء من حيث احتمال وقوعهم في الغلط، والسبب في ذلك هو أنهم «ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط».

ولم يقصد ابن خلدون أن يخصص بحثاً مستقلاً عن اشتغال العلماء بالسياسة، ولم يتوسع

في ذكر ذلك. وإنما ذكر فكرة ثم حاول تعليلها في معرض حديثه عن العلوم والعلماء، وتلك الفكرة التي أوردها قرر فيها أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، ثم عرض سبب ذلك، وهو ما ذكرناه من اعتياد العلماء النظر الفكري وهو ما يخرج عن منهج أهل السياسة.

تعليل رأي ابن خلدون بأن أهل العلم لا تعظم ثروتهم:

وفي موطن آخر من مقدمته ذكر «أن القائمين بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم»، والسبب في ذلك أن الكسب هو قيمة الأعمال، وأن قيمـة العمل تتفاوت بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت ضرورية كانت قيمتها أعظم، وعامة الخلق لا تحتاج إلى أهل الصنائع الدينية، وإذا احتاجوا إلى ذلك فليس على وجه الاضطرار» (ص٧٠١).

وهناك سبب آخر يضاف إلى السبب الأول، وهو أن هؤلاء شرف بضائعهم أعزة على الخلق، فلا يخضعون لأهل الجاه، ولا يجدون بسبب انشغالهم بعلمهم وقتاً للانصراف إلى أسباب الرزق» (ص٧٠١).

ولو تتبعنا الحالة الأولى التي تؤكد أن أهل العلم هم أبعد الناس عن السياسة والحالة الثانية التي تؤكد أن المشتغلين بالوظائف العلمية لا تعظم ثروتهم، لقلة حاجة الناس إلى صناعتهم، ولصفة الترفع التي يمتازون بها، والتي تجعل معظم أبواب الرزق مقفلة في وجوههم، لتأكدنا أن مهمة العالم ذات طبيعة متميزة، ولا يمكن أن يكون عالماً إلا إذا تجسدت فيه خصال العلماء، من النظرة المثالية التي تميزه عن غيره، إذ لا يجوز له أن ينحدر عن أخلاق العلماء، وإن أُسندت إليه مهمات سياسية، وقد يحالفه الفشل فيما يسند إليه، لعدم قدرته على التجرد من نظرته الفكرية التي تحكم رؤيته للأشياء، ولعدم قبوله بما يخالف مبادئه وقيمه المثالية.

وأحب للعالم المعتز بعلمه أن يكون سيء الحظ في منجزاته السياسية من أن يكون مثلاً سيئاً للعالم الذي لا يحترم علمه، ولا يصون هيبة العلماء، فما يفقده في ميدان السياسة أقل قيمة مما يفقده في ميدان العلم، وإذا جاز للمجتمع أن يقر لأهل السياسة بعض ما يطبع سلوكهم من تغير وتبدل، وفقاً لتطورات متجددة، تفرض نفسها عليهم، فإن ذلك المجتمع لا يمكن أن يقر للعلماء أن يخلعوا ثوب العلم عند ممارستهم للسياسة، لأن العلم أفق تتطلع الأحداق إليه بإعجاب، ولا يسمح لرموزه أن يخلعوا ما أكرمهم الله به من شرف الانتماء إلى طبقة العلماء.

وإذا كان ابن خلدون يعتبـر أن الكبـر والترفع من الأخلاق المذمومة لأنه يحصل من توهم الكمـال، فإن الكبر والترفع بالنسبة لأهل العلم لا يعتبر من الأخلاق المذمومة، وإنما يعتبر من

الفضائل المحمودة، والمراد بالكبر والترفع هو ذلك الخلق الذي يدفع صاحبه إلى الترفع عن مظاهر الخضوع لأهل الجاه، والتملق لأصحاب النفوذ، وهو فضيلة في أهل العلم، لأنهم أصحاب رسالة، وهم رموز للكمال، فما يصدر منهم من نقص يحاسبون عليه، وينقدون بسببه، ولا يلتمس لهم العذر فيما أخطؤوا فيه، فمن تطلع منهم إلى جاه أو إلى مال أو إلى منصب وجب عليه أن يغادر موقعه، لئلا ينتقد في تصرفه.

ارتباط رأي ابن خلدون بعصره:

وابن خلدون فيما قرره من أن أهل العلم أبعد عن السياسة ومذاهبها إنما كان يقصد السياسة التي كانت سائدة في عصره، وهي السياسة القائمة على الكذب والخداع والتآمر والدس، أما السياسة التي تقوم على أساس الصدق والفضيلة واحترام الحقوق والمشروعية فإن أهل العلم هم الأقدر عليها، لأنهم يملكون القدرة على التفكير السديد، ويقدمون النموذج الأفضل للعمل السياسي الذي يعتمد الصدق في التعامل مع الأحداث والوقائع.

ومن الخطأ أن نفترض أن السياسة لا تقوم إلا على أساس الغدر والتآمر، فما كانت السياسة الحقيقية كذلك، ولن تكون، فالسياسة في حقيقتها هي أسمى المهن، وأكثرها أخلاقية، لأن ركيزتها الأولى هي الثقة، وعندما يفقد المواطن ثقته في قيادته فقد كل شيء، وأمسك عن العطاء، وتوقف ذلك التلاحم البناء بين المواطن وقيادته، وتعثرت مسيرة البناء.

وابن خلدون في معظم الأحيان يغالي في نظرته الواقعية، ويسلط أضواء فكره على أحداث ووقائع ومشاهدات ماثلة أمام عينيه، ويحاول أن يصوغ منها قوانينه التاريخية والاجتماعية، وهذا منهج قد أتقن التعبير عنه، وأحسن فيما اختاره من ملاحظات، إلا أنه أحياناً يختار النموذج الأبعد عن الأخلاق، ويتخير اللوحة ذات الألوان الغامقة التي قد تجسد الموقف بصدق، إلا أنها تصدم قيم الإنسان، وتصور له الجانب القاتم والحالك من حياة الإنسان وأخلاقه.

وليس من حقنا أن ننقد ابن خلدون فيما اختاره، فهو لم ينهل تصوره من بئر مهجور، فالبئر الذي ينضح منه تصوراته وأفكاره هو الواقع الذي كان يعيشه ويعايشه، ويرى منه ما لا يراه غيره، لاقترابه من ساحة الأحداث، ولعل ذلك هو الذي جعل نظرته حزينة كئيبة مطوقة بخيبة الأمل، لا تسمح لشعاع الشمس أن يُضيء قليلاً من ذلك الواقع.

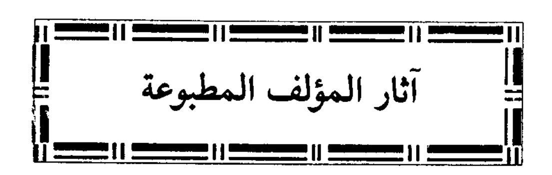
ويبدو أن ابن خلدون كان يريد أن يؤكد حقيقة كان يؤمن بها، أو كان قد توصل إليها عن طريق المشاهدة والتجربة والواقع، وهي «أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، والعلماء يعتمدون كثيراً على القياس وتعميم الأمور بعضها على بعض،

وهم بسبب ذلك يقعون في الغلط، ولا يصلحون للسياسة، لأن السياسة فن قائم بذاته، وهو فن يعتمد على «الإمكان»، والإمكان أمر خارجي عن إرادة الإنسان لا يستطيع السيطرة عليه أو التحكم فيه، لتزاحم الإرادات، وتنافس القوى، ومثل هذا الواقع يحتاج إلى رؤية متجددة تحسن فهم الأحداث، وتتقن فن المبادرة، لكي تكون المواقف ملائمة للأحداث المتجددة.

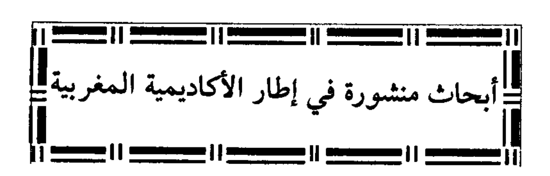
ومن الصعب علينا في بعض الأحيان أن نقبل منطق ابن خلدون لوضوح آرائه ولأنها تصدم آمال أصحاب النظرة المثالية الذين يعيشون في خيال جميل، ويطيب لهم أن يجدوا مَنْ يصف لهم ذلك الخيال بالحقيقة، لكي يظل الحلم جميلاً وردي الألوان، لا تعبث به أشعة الشمس المطلة من ثنايا النوافذ المغلقة، لئلا يتوقف الحلم الجميل، ولئلا يطارده ضوء النهار، إلا أن رفض منطق ابن خلدون لا يخفي حقيقة ما تضمنته آراؤه من حقائق يُقِرُّ بها العقل في لحظات التأمل الرشيد.

ويبقى رأي ابن خلدون في موضوع السياسة وأهل العلم سواء بالنسبة للمؤمنين به أو للرافضين له، من الآراء المثيرة للاهتمام، والأقرب للواقعية، في عصره وفي عصور أُخرى تشابه عصره من حيث سيطرة روح المغالبة غير الأخلاقية في ميدان السياسة، وأفضل لأهل العلم أن يكونوا في موقع يلفه الظلام، من أن يكونوا في موقع الضوء حيث تبرز ملامح يحسن أن تكون مكسوة بما يخفي ما تتضمنه من عيوب.

ولا أظن أن أهل العلم سيحزنون بما تنبأ لهم به ابن خلدون من الفشل فيما يسند إليهم من أعمال سياسية، أو من عدم صلاحهم للعمل في السياسة، فلقد اختلط الأمر، ولم يعد أهل العلم يتميزون عن غيرهم بمزيد من خلق، أو رجاحة في عقل، فلقد ملكوا ناصية التحلل مما كان يميزهم عن غيرهم، وأصبحوا أقدر من غيرهم على أن يسلكوا كل سبيل مما كان الأقدمون لا يقدرون عليه، وأتاح لهم هذا الاستعداد أن يتفوقوا في ميدان السياسة، معتمدين في ذلك على منطق قد لا يكون صادقاً، وحجة قد لا تكون مقنعة، وبذلك فتحت الأبواب لهم، وأصبحت ملامح وجوههم مكتحلة بما اكتحلت به ملامح أهل السياسة من ألوان قد لا تكون مثيرة لإعجاب المشاهدين.

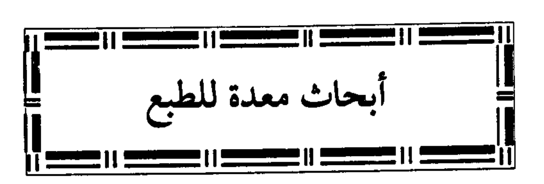


١ ـ الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي/ الطبعة الثالثة، نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٢ـ نظام الحكم في الإسلام/ الطبعة الثالثة، نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٣ ـ مبادىء الثقافة الإسلامية/ الطبعة الثانية، نشر دار البحوث العلمية ـ الكويت.
٤ ـ المدخل للتشريع الإسلامي/ الطبعة الثانية، نشر وكالة المطبوعات دار القلم ـ الكويت.
٥ ـ التشريع الجنائي الإسلامي/ الطبعة الثانية، نشر وكالة المطبوعات دار القلم، الكويت.
٦ ـ أبحاث إسلامية في الفكر والتشريع والحضارة/ نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٧ ـ مبادىء الاقتصاد الإسلامي/ نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٨ـ محاضرات في الفكر السياسي الاقتصادي في الإسلام/ منشورات عكاظ، الرباط ـ المغرب.
٩ ـ مفهوم الربا في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة/ منشورات.
١٠ ـ القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها/ نشر دار البحوث العلمية ـ الكويت.
١١ ـ دموع الفجر «رواية»/ نشر مؤسسة عكاظ.



١ ـ مفهوم الحكمة عند الغزالي، دورة الأكاديمية.
٢ ـ أهمية التوازن بين عوامل الاستمرارية والتغيير في الأنظمة الديمقراطية، دورة الأكاديمية.
٣ـ ـ أثر الروابط التاريخية في تفسير حق الشعوب في تقرير المصير، دورة الأكاديمية.
٤ ـ مفهوم العدوان في القانون والقرارات الدولية، دورة الأكاديمية.
٥ ـ الضوابط الفقهية للإنجاب المشروع في الفقه الإسلامي، دورة الأكاديمية.
٦ ـ الآثار النفسية الناتجة عن تطور تقنيات الإنجاب، دورة الأكاديمية.
٧ ـ مفهوم التربية النفسية عند الغزالي، دورة الأكاديمية.
٨ ـ شخصية المجتهد وأثرها في منهجه الاجتهادي/ مجلة الأكاديمية العدد ٣.

٩ ـ المسؤوليات القانونية الناتجة عن الكوارث النووية، دورة الأكاديمية.
١٠ ـ دراسة عن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي، مجلة الأكاديمية.
١١ ـ نقطة البداية في حوار الشمال والجنوب، دورة الأكاديمية.
١٢ ـ تقييد الحق في الفقه الإسلامي، ندوة الحقوق في الإسلام، الرباط.
١٣ ـ الإرث الثقافي والتاريخي بين الشعوب وأثره في تكوين مجموعات إقليمية منسجمة، دورة الأكاديمية/ مدريد.
١٤ ـ دور الجامعات العربية في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية/ دورة الأكاديمية/ باريز.
١٥ ـ تأملات في مسيرة الفقه الإسلامي/ ندوة الشريعة والفقه والقانون، الرباط.
١٦ ـ القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية/ مجلة الأكاديمية.
١٧ ـ المنظمة الأممية وعصر الوفاق الدولي (آمال وتوقعات)/ ندوة الأكاديمية، الدار البيضاء.



أبحاث معدة للطبع

١ ـ نحن والمستقبل.
٢ ـ الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون.
٣ ـ القوانين الاجتماعية للدولة عند ابن خلدون.
٤ ـ دراسة مقارنة لقوانين الأحوال الشخصية في العالم العربي.
٥ ـ الخويلدة «رواية»
مجموعة أبحاث ودراسات منشورة في المجلات العلمية.

